دائرۃ المعارف

یعنی

معارف اعظم گڈھ

کی

۸۵ ویں جلد

جنوری سنہ ۱۹۶۰ تا جون سنہ ۱۹۶۰ عیسوی

مُرتّبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

معارف پریس اعظم گڈھ

فہرست مضمون نگارانِ معارف

جلد ۸۵

جنوری سنہ ۱۹۶۰ء تا جون سنہ ۱۹۶۰ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

فہرست مضامین معارف

جلد ۸۵

(بہ ترتیب حروف تہجی)

رجسٹرڈ نمبر ۱۵۲۰

جنوری ۱۹۶۰ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

جلد ۸۵ ماہ رجب المرجب ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ جنوری ۱۹۶۰ء نمبر ۱

مضامین

شعراء

فہرست مضامین معارف

جلد ۸۵

(بہ ترتیب حروف تہجی)

رجسٹرڈ نمبر اے ۵۲۰ جنوری ۱۹۶۰ء

معارف

مجلس دارالمصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دارالمصنفین اعظم گڈھ

مجلس ادارت

تبع تابعین جلد اوّل

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابۂ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملّتِ اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور اُن کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، دارالمصنفین ایک جلد میں تابعین کے مقدّس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کرچکا ہے۔ اب اُس نے اُن کے بعد کے مقدّس بزرگوں اور ائمۂ دین کا مُرقع تیار کرایا ہے اس میں امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، عبداللہ بن مبارک علی بن مدینی یحییٰ ابن معین، امام شعبہ، امام سفیان ثوری وغیرہ کے سوانح، اور اُن کے علمی مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں اس دور کے محاسن و مثالب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

مُرتبہ

مولانا حافظ مجیبُ اللہ صاحب ندوی مؤلّف اہل کتاب صحابہ و تابعین

جلد ۸۵ ماہ رجب المرجب ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ جنوری ۱۹۶۰ء نمبر ۱

مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شذرات

معارف کبھی ایسے اختلافی مسائل میں نہیں پڑتا جس سے مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں پھوٹ پیدا ہو، یہ یقین تھا کہ محمود احمد صاحب عباسی کی کتاب "خلافت معاویہ و یزید" سے سنیوں کے اظہار برأت کے بعد یہ فتنہ ختم ہو جائیگا، مگر افسوس ہے کہ ایسا نہ ہو سکا، اس کے جواب میں دل آزار مضامین اور ایک مستقل کتاب "اموی دور خلافت" لکھی گئی جو ہمارے پاس بھی ریویو کے لیے آئی ہے اور لوگوں کا مطالبہ ہے کہ جب معارف نے "خلافت معاویہ و یزید" پر اظہار خیال کیا ہے، تو "اموی دور خلافت" پر بھی اس کو لکھنا چاہیے، اس لیے اس پر بھی ہمارے لیے لکھنا ضروری ہو گیا، اس کتاب کے مباحث نہ ہمارے لیے نئے ہیں اور نہ اسکی تحریر کی شائستگی غیر متوقع ہے، اس قسم کی کتابوں کے اس سے بھی بلند نمونے نظر سے گذرے ہیں، اس کو دیکھ کر یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس میدان میں غریب محمود احمد عباسی "اموی دور خلافت" کے مصنف مولانا سید محمد باقر نقوی کا کیا مقابلہ کر سکتے تھے، کہاں مولانا نقوی کا "بیباکی" میں مشاق قلم اور کہاں محمود احمد عباسی کی محتاط تحریر، ان کی کتاب سے اختلاف کے باوجود اس کا اعتراف ہے کہ عباسی صاحب کا قلم کہیں تہذیب و شائستگی اور علمی متانت و سنجیدگی کے دائرے سے باہر نہیں نکلا ہے اور وہ اس کے خلاف کر بھی نہیں سکتے تھے، محمود احمد عباسی مولانا نقوی کے سامنے ابھی طفل مکتب ہیں، "مولانا کی عمر گذری ہے اسی دشت کی سیاحی میں،" اس لیے عباسی کی بلند پروازی کے باوجود ان کا تخیل بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکا ہے جہاں سے نقوی صاحب نے ابتدا کی ہے۔

انھوں نے اس کتاب میں اپنے کمال فن کا پورا مظاہرہ کیا ہے، حضرت امیر معاویہؓ اور یزید کس شمار میں ہیں ان کے انتقام میں خلفائے ثلثہ، ناموس رسول، حضرت عائشہ صدیقہ، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضوان اللہ علیہم اجمعین جیسے اجلۂ صحابہ کو بھی نہیں چھوڑا ہے، بلکہ عباسی صاحب کی دشمنی میں ان کے جد امجد، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے محبوب اور حضرت علیؓ کے محترم چچا حضرت عباسؓ ہاشمی و مطلبی کو بھی نہیں بخشا ہے اور ان کو نہایت مکروہ الزام کا نشانہ بنایا ہے، حضرت عثمانؓ اور امیر معاویہؓ پر تو وہ ملاحیاں اڑائی ہیں کہ شرم و حیا کی نگاہیں نیچی ہو جاتی ہیں اور

یہ انکا نقص و عیب نہیں بلکہ ہنر اور کمال ہے، زبان کے یہ جوہر اور حسن بیان کے یہ نمونے اب لکھنؤ کے مخصوص طبقوں کے علاوہ اور کہیں سننے میں نہیں آسکتے، وہیں اسکی صحیح داد بھی مل سکتی تھی، مصنف نے کتاب میں ان موتیوں کو بکھیر کر بیکار ضائع کیا، اس کتاب کی سب بڑی خصوصیت یہی ہے ورنہ اسکا علمی درجہ اسے ظاہر ہے کہ دو ہفتے میں املا کرائی گئی ہے،

سرفراز اخبار کا نمبر ان سے بھی بڑھ گیا ہے، نقوی صاحب نے تو کوئی نئی بات نہیں کہی ہے، وہی سیکڑوں مرتبہ کی کہی ہوئی باتیں دہرائی ہیں جن کے جوابات بھی دیے جاچکے ہیں، مگر سرفراز اخبار نے تو وہ کام انجام دیا ہے جو متعصب غیر مسلم ہی کر سکتے تھے، اس نے پوری اسلامی تاریخ ہی پر پانی پھیر دیا ہے اور مسلمانوں کے ان شاندار اور قابل فخر فاتحانہ کارناموں کو بھی جن کا اعتراف غیر مسلم مصنفین بلکہ شیعہ مورخین تک کرتے ہیں، تاریک بنا دیا ہے، اور ان پر وہی اعتراضات کئے ہیں جو بعض متعصب اور اسلام دشمن غیر مسلم مورخین کرتے ہیں، دوسری طرف ہندوؤں اور سکھوں کو سنیوں کے خلاف بھڑکا کر مہاسبھائیوں اور جن سنگھیوں کا فرض انجام دیا ہے، مگر یہ بھی ہمارے لیے کوئی نیا تجربہ نہیں ہے، اس کے جوابات بڑے دلچسپ دیے جاسکتے ہیں، مگر اس بحث کو ہم بڑھانا نہیں چاہتے، اس قسم کی بحثیں ہمارے لیے سخت ناگوار ہیں، اور اتنا بھی ہم کو بدرجہ مجبوری لکھنا پڑا، ان باتوں کا ہم سے بہتر جواب تاریخ کے اوراق دیتے ہیں اور سید علی بلگرامی اور سید امیر علی جیسے شیعہ فضلا تک دے چکے ہیں، اس قسم کی چھوٹی باتوں کا اثر سنجیدہ ہندوؤں اور سکھوں پر بھی اچھا نہیں پڑ سکتا، وہ بھی اس کو ملت فروشی ہی سمجھیں گے، درحقیقت اسی قسم کی ذہنیت نے "خلافت معاویہ و یزید" لکھوائی ہے، اللہ تعالیٰ شیعہ سنی دونوں کو اس قسم کی افتراق انگیز باتوں سے بچائے اور صحیح راستہ پر چلنے کی ہدایت فرمائے۔

ہم کو توقع تھی کہ جس طرح سنیوں کے اکثر اکابر اور ان کے علمی و دینی اداروں نے محمود احمد عباسی کی کتاب کی مخالفت کی ہے، اسی طرح شیعہ جماعت بھی "اموی دور خلافت" کی مخالفت کرے گی، لیکن ایک آدھ شیعہ اصحاب کے علاوہ شیعوں کی جانب سے اسکی مخالفت میں کوئی آواز بلند نہیں ہوئی، حالانکہ "خلافت معاویہ و یزید" ایک شخص کا ذاتی فعل تھا، اہل سنت کی کسی جماعت کو اس سے کوئی تعلق نہ تھا، اور "اموی دور خلافت" ایک شیعہ ادارے شیعہ کانفرنس سے نکلی ہے، اور دل آزار مضامین اس کے ترجمان سرفراز میں شائع ہوئے ہیں، اسلیے انکی مخالفت کرنا شیعوں کے لیے اور بھی ضروری تھا، یہ کتاب اہل سنت کے لیے سخت دل آزار ہے، اس لیے

ہم کو توقع ہے کہ جس طرح حکومت نے "خلافت معاویہ ویزید" کو ضبط کیا ہے اسی طرح "اموی دور خلافت" کو بھی ضبط کرے گی، ورنہ اگر اس کے جواب الجواب کا سلسلہ شروع ہوگیا تو اس سے یہ فتنہ اور بڑھے گا۔

افسوس ہے کہ علمائے قدیم کی ایک اہم اور آخری یادگار مفتی عبد اللطیف صاحب نے گذشتہ مہینہ انتقال فرمایا، مرحوم استاذ العلماء مولانا لطف اللہ صاحب علی گڈھی کے شاگرد، مولانا فضل رحمٰن گنج مرادآبادی کے مرید اور دارالعلوم ندوۃ العلماء کے دور اول کے اساتذہ میں تھے، حضرت سید صاحب مرحوم نے ابتدائی کتابیں ان ہی سے پڑھی تھیں، پھر ندوہ سے اپنے خواجہ تاش مولانا محمد علی مونگیری کے پاس مونگیر چلے گئے اور کچھ دنوں یہاں قیام کے بعد حجاز تشریف لے گئے اور کئی سال تک مدرسۂ صولتیہ مکہ معظمہ میں درس و تدریس کی خدمت انجام دی، اسی زمانہ میں مصر و شام و عراق وغیرہ کی سیاحت کی، پھر حجاز سے واپس آکر مونگیر میں تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کیا، جامعۂ عثمانیہ کے قیام کے بعد جب ان کے ہم درس مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی اس کے وائس چانسلر مقرر ہوئے تو انھوں نے مفتی صاحب کو اس کے شعبۂ دینیات میں لکچرر مقرر کیا، اور آخر میں وہ اس کی صدارت کے عہدہ سے وظیفہ یاب ہوئے، جامعہ عثمانیہ سے سبکدوشی کے بعد شیروانی صاحب نے مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ دینیات میں ان کا تقرر کرایا، مگر چند ہی سال کے بعد ضعف پیری کی وجہ سے اس خدمت سے سبکدوش ہوگئے، اور علی گڈھ میں مستقل قیام فرمایا، مگر درس و تدریس کا سلسلہ آخر عمر تک جاری رہا۔

مفتی صاحب مرحوم ہندوستان کے مشہور اساتذہ میں تھے، دینی علوم پر انکی نظر بڑی گہری اور وسیع تھی، انکے تلامذہ کی تعداد سیکڑوں سے متجاوز ہے جن میں مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم جیسے شاگرد بھی تھے، تالیف و تصنیف کا بھی مشغلہ رہتا تھا، چنانچہ انکی کئی کتابیں تاریخ القرآن، سیرت امام ابوحنیفہ اور فقہ کے چند رسائل چھپ کر شائع ہو چکے ہیں، انکی سب سے اہم تصنیف "جامع ترمذی" کی شرح ہے، جو مکمل ہو چکی ہے مگر ابھی اس کے چھپنے کی نوبت نہیں آئی ہے، مفتی صاحب مرحوم اپنے دور کی آخری یادگار تھے، انتقال کے وقت نوے سال سے اوپر عمر تھی، اب شاید ہی انکا کوئی معاصر زندہ ہو، اللہ تعالیٰ اس خادم علم و دین کی مغفرت اور انکے مدارج بلند فرمائے۔

ناظرین معارف کو یہ سنکر مسرت ہوگی کہ دار المصنفین کی نئی کتاب "ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک ایک جھلک" پر اتر پردیش کی حکومت نے ایک ہزار روپے انعام دیا ہے۔

مقالات

لسانیات[1]

از جناب ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ صاحب ایم اے پی ایچ ڈی (لندن) پروفیسر عربی پنجاب یونیورسٹی لاہور

وَمِنْ اٰیٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّلْعٰلِمِیْنَ ۝ (سورۃ الروم)

علم اللسان یا لسانیات وہ علم ہے جس میں زبان کے مختلف مسائل یعنی زبان کی ماہیت، اس کی ساخت، اس کی ابتدا، اس کے اختلافات، مختلف زبانوں کے خصائص، ان کی ارتقائی تبدیلیوں اور ان کے اسباب سے بحث ہوتی ہے، اگرچہ علامہ ابن خلدون نے اپنے مشہور عالم مقدمۂ تاریخ میں زبان دانی کو علوم آلیہ میں شمار کیا ہے، جو شرعی علوم اور الٰہیات کی طرح مقصود بالذات نہیں بلکہ دوسرے علوم کی تحصیل کا ذریعہ ہے، مگر اس امر میں کوئی شک نہیں کہ زبان بذات خود قدیم یونانیوں، ہندیوں اور عربوں کے ہاں موضوع بحث رہی ہے، اور اس کے متعلقہ مسائل نے رفتہ رفتہ ایک مستقل علم کی حیثیت اختیار کر لی ہے جسے مغربی علماء کی اصطلاح میں فلاوجی (Philology) کہتے ہیں۔

زبان ایک علم بھی ہے اور ایک فن بھی، جب تک زبان کا مقصود باہمی تفاہم ہے، اور اس

---

[1] نوٹ: مقالۂ ہٰذا کے لکھنے کی تحریک اس دیباچہ کو دیکھ کر ہوئی جو ہمارے مخدوم ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی نے ایک مدت ہوئی "ہندستانی لسانیات" (مولفہ پروفیسر سید محی الدین قادری زور) کے پیش لفظ کے طور پر تحریر فرمایا تھا۔

غرض و غایت محض افادی اور عملی ہے تو وہ ایک ملکہ یا فن کی حیثیت رکھتی ہے، جسے ہم زبان دانی کہہ سکتے ہیں، لیکن جب ہم کسی زبان پر علمی لحاظ سے غور و فکر کریں، اس کے اصول تلاش کریں، اس کے قواعد مرتب کریں، اس کے نظام اور خصوصیات کو دریافت کریں اور اس کے ارتقاء اور اس کے اسباب کا مطالعہ کریں تو یہ ایک علمی اور نظری بحث بن جائے گی جس کے لیے علم اللسان یا لسانیات کی اصطلاح مستعمل ہے۔ اور "فِقْهُ اللُّغَة" کی اصطلاح بھی مناسب ہے،

جب ہم کسی خاص زبان کے بارے میں غور و فکر کرتے ہیں اور اس کے اصول و قواعد کی تلاش کرتے ہیں تو ہماری بحث اور تحقیق دو بڑے حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ ایک تو مفردات کی بحث ہے، اور دوسری مرکبات کی، مفردات کی ساخت اور ان کے تغیر و تبدل کا بیان علم صرف کے ذیل میں ہوتا ہے، اور مرکبات اور اجزاے جملہ کے باہمی تعلقات سے علم نحو میں بحث ہوتی ہے، پھر الفاظ اور محاورات کے مفہوم و معانی کی تفصیلات سے لغات کا ذخیرہ (Lexicography) تیار ہوتا ہے،

تقابلی لسانیات اگر ہم اپنی بحث کو صرف ایک زبان تک محدود رکھیں تو اس سے ہماری نظر میں وہ وسعت پیدا نہیں ہو سکتی جو زبان کی ماہیت اور اس کے مسائل کو بخوبی سمجھنے کے لیے ضروری ہے، لسانیات کے اصول عامہ اسی صورت میں واضح ہو سکتے ہیں جب ہم متعدد زبانوں کا مطالعہ کریں اور ان کے قواعد اور خصوصیات اور ان کے باہمی تعلقات پر غور کریں،

متعدد زبانوں کے مطالعہ سے نہ صرف لسانیات کے اصول عامہ وضع ہو سکتے ہیں اور ان کی انفرادی اور مشترکہ خصوصیات کا پتہ چلتا ہے، بلکہ اس سے لسانیات کا ایک خاص شعبہ پیدا ہوا ہے، جسے تقابلی لسانیات[1] کہتے ہیں، اس میں مختلف زبانوں کا آپس میں مقابلہ کیا جاتا ہے، ان کے باہمی تعلقات دریافت کیے جاتے ہیں، اور ان کی ساخت اور خصائص کی بنا پر ان کو مختلف خاندانوں

---

[1] Comparative study of Languages

میں تقسیم کیا جاتا ہے،

زبان کے متعلق جتنے مسائل ہیں ان کا ایک فلسفیانہ پہلو بھی ہے، مثلاً یہ کہ زبان کیسے پیدا ہوئی، مختلف اصوات یعنی الفاظ کے ساتھ مخصوص مفہوم اور معنی کا رشتہ کیسے قائم ہوا، کیا ابتداء میں نوعِ انسان کی ایک ہی زبان تھی یا زبان نے دنیا کے مختلف حصوں میں جدا جدا جنم لیا، زبان کیوں بدلتی ہے، اور اس کے کیا اسباب ہیں، زبان اور اہلِ زبان کے نفسیات میں کیا تعلق ہے، کیا زبان احول سے متاثر ہوتی ہے، اگر ہوتی ہے تو کس حد تک اور کس طریق سے؟

مختلف انسانی زبانوں کے تاریخی ارتقا پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ زبان ایک زندہ شے ہے اور اس لحاظ سے زبان میں اور ایک جاندار میں بڑی مشابہت ہے، جس طرح ایک جاندار پیدا ہوتا ہے، بڑھتا ہے، پھلتا پھولتا ہے، اس کے اعضا اور قویٰ میں توانائی پیدا ہوتی ہے، وہ کسی چیز کو قبول کرتا ہے اور کسی کو رد کرتا ہے، غرضکہ یوماً فیوماً اس کی ماہیت اور اس کی صلاحیتوں میں تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں، بعینہٖ یہی حال انسانی زبانوں کا ہے، زبانیں بھی پیدا ہوتی ہیں، نشو و نما پاتی ہیں، ان کی قوتِ تعبیر بڑھتی ہے، وہ بعض الفاظ کو ترک کرتی ہیں اور بعض نئے الفاظ کو قبول کرتی ہیں، نہ صرف ان کا ذخیرۂ الفاظ بدلتا رہتا ہے، بلکہ اسلوب بیان میں بھی اہلِ زبان کے مذاق کے مطابق اور ان کے ذہنی ارتقا کی مناسبت سے تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، غرض کہ زبانیں بھی ایک جاندار کی طرح زندگی کے مختلف مراحل سے گذرتی ہیں اور آخرکار فنا ہو جاتی ہیں،

علم الدلالت | علم اللسان کا ایک خاص شعبہ وہ ہے جس میں الفاظ کے معانی اور ان کے مفہوم کے تغیرات سے بحث ہوتی ہے، اور جسے مغربی علماء کی اصطلاح میں (Semantics) کہتے ہیں،

لسانیات کا یہ شعبہ بھی اہلِ فکر کے لیے بحث و نظر کا بڑا دلچسپ سامان مہیا کرتا ہے، کیونکہ انسانی دل و دماغ نئی نئی اشیاء اور نئے نئے تصورات کیلئے نئے نئے الفاظ وضع کرتا چلا جاتا ہے، یا قدیم الفاظ کو نئے

ے دیتا ہے اور نئے مفہوموں میں استعمال کرتا ہے، لہذا الفاظ اور ان کے بدلتے ہوئے معانی پر
ر کرنے سے خود انسان کے ذہنی اور ثقافتی ارتقا پر نہایت دلچسپ روشنی پڑتی ہے، کیونکہ
ن آخر کار انسان کے دل و دماغ کی آئینہ دار ہے، اور اس کے افکار و خیالات کی عکاسی
تی ہے۔ لہذا زبان کے ارتقا پر اگر غور و خوض کیا جائے تو خود انسانی تہذیب و تمدن کی مختلف
زل روشن ہو جاتی ہیں اور یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ انسان شاہراہ ترقی کے کون سے
رج طے کرکے اپنی موجودہ منزل پر پہنچا ہے۔

نیات کی تاریخ یہ تمام لسانی مسائل بے حد دلچسپ اور مفید ہیں، مگر ہم سردست ان سے قطع نظر کر کے
ین کی توجہ اس بات کی طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ لسانیات کی بھی ایک تاریخ ہے اور لسانی
نات میں مسلمانوں نے اپنے عہد ترقی میں وافر حصہ لیا تھا۔

زبان کے مسائل کب سے انسان کے لیے جاذب توجہ ہوئے؟ اس کا سب سے پہلا سراغ ہمیں بنی
رائیل کے لٹریچر میں ملتا ہے، توریت کی کتاب پیدائش کے گیارھویں باب میں روئے زمین پر اقوام
م کے انتشار کی توجیہہ یوں کی گئی ہے:-

"ابتدا میں تمام روئے زمین کی ایک ہی زبان تھی، پھر ایسا ہوا کہ لوگ مشرق سے چلے، شنعار کے
ان میں پہنچے اور وہاں مقیم ہو گئے۔ انھوں نے ایک دوسرے سے کہا کہ آؤ اینٹیں بنائیں اور انھیں
ے دے کر خوب پکائیں، اور ان سے ایک شہر اور ایک برج تعمیر کریں، جس کی چوٹی آسمان تک
پہنچے، علاوہ ازیں ہم اپنے لیے ایک نام رکھ لیں، ایسا نہ ہو کہ ہم روئے زمین پر منتشر ہو جائیں، اسکے
خدا نے نزول فرمایا، اس شہر اور برج کو دیکھنے کے لیے جسے ابنائے آدم بنا رہے تھے، پھر خدا نے
ایا، دیکھو یہ لوگ ایک متحدہ قوم ہیں، اور ان سب کی زبان ایک ہے، انھوں نے یہ کارروائی
شروع کر رکھی ہے، اس سے باز نہیں رہیں گے، آؤ ہم اتریں اور ان کی زبان کو گڈمڈ کر دیں تاکہ

وہ ایک دوسرے کی زبان نہ سمجھ سکیں، چنانچہ اس طریق سے پروردگار نے انھیں روئے زمین پر منتشر کر دیا اور وہ لوگ شہر کی تعمیر سے رک گئے، اسی لیے یہ شہر بابل کہلایا، کیونکہ پروردگار نے اس مقام پر زبانوں میں اختلاف ڈال دیا تھا، اور یہیں سے انھیں تمام روئے زمین پر منتشر کر دیا تھا"

عبرانی تورات نے حضرت مسیحؑ سے تقریباً آٹھ سو برس پہلے اپنی موجودہ صورت اختیار کر لی تھی، مندرجۂ بالا اقتباس نہ صرف اپنی قدامت کے لحاظ سے اہم ہے بلکہ اس لحاظ سے بھی دلچسپ ہے کہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہودیوں نے یا اہل بابل نے، جہاں سے یہ روایت غالباً چلی، اختلاف السنہ کے مسئلہ پر غور کیا تھا، اور اپنے طور پر اس کی توجیہ کی کوشش کی تھی، اس اقتباس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ وہ اس راز سے بخوبی آگاہ تھے کہ قومی اتحاد کے عناصر میں وحدتِ زبان کو ایک بنیادی حیثیت حاصل ہے،

عربوں کی تحقیقات جن قوموں نے لسانی تحقیقات میں حصہ لیا ہے، ان میں عربوں کو ایک امتیازی درجہ حاصل ہے، دنیا کی شاید ہی کسی قوم نے اپنی زبان کے ساتھ اتنا اعتنا کیا ہو جتنا کہ عربوں نے کیا ہے، اہل عرب کو اپنی زبان پر ہمیشہ سے ناز رہا ہے اور اس کی وسعت اور قوت بیان ان کا سرمایۂ افتخار رہی ہے، عرب فصاحت و بلاغت کے بڑے قدر داں رہے ہیں، اور ان لوگوں کو ہمیشہ عزت کی نگاہ سے دیکھتے آئے ہیں جو زبان پر قدرت رکھتے ہوں اور اپنے منشاء اور ما فی الضمیر کو عمدہ الفاظ میں اور مؤثر پیرایہ میں ادا کر سکیں، ان کے نزدیک قادر الکلامی کا معیار یہ ہے کہ کثیر مفہوم کو مختصر الفاظ میں ادا کیا جائے، اسی لیے ٹھیٹھ عربوں کے ہاں جملے چھوٹے چھوٹے اور کلام مختصر مگر پر معنی ہوتا ہے، اس قسم کے انداز بیان کو ایجاز کہتے ہیں،

الغرض جب یہی عرب نشۂ توحید سے سرشار ہو کر پرچم اسلام لہراتے ہوئے متمدن اور مہذب دنیا کے اکثر حصے پر چھا گئے، اور انھوں نے دیکھا کہ ان کی زبان عجمی قوموں کے میل جول سے گبڑ رہی ہے،

تو وہ اس کے اصول اور قواعد مرتب کرنے کی جانب متوجہ ہوئے، اور تھوڑی سی مدت میں انھوں نحو یعنی عربی گرامر کا فن مدون کر لیا، ناظرین کرام حیران ہوں گے کہ سیبویہ کی "الکتاب" اس فن کی قدیم تالیف ہونے کے باوجود حیرت انگیز طور پر جامع اور مکمل ہے۔

[illegible] مسلمان علماء نے عربی زبان کے ذخیرۂ الفاظ اور اس کے محاورات پر توجہ مبذول کی، اس سلسلے میں انھوں نے قدیم شعراء کے کلام کا مطالعہ کیا اور قبائل عرب کے ہمراہ بادیہ پیمائی کر کے الفاظ اور محاورات کو جمع کیا، ان کے صحیح اور اصلی مفہوم و معنی دریافت کیے اور ان کو مع شواہد کے لغات کی صورت میں قلمبند کیا، سب سے پہلی عربی ڈکشنری مرتب کرنے کا سہرا خلیل بن احمد فراہیدی کے سر ہے، جس نے دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) میں "کتاب العین" مرتب کی، اس کے بعد اس فن میں ابو منصور ازہری (متوفی ۹۸۰ء) نے "کتاب التہذیب" جوہری (متوفی ۱۰۱۰ء) نے "صحاح" اور ابن سیدہ اندلسی (متوفی ۱۰۶۶ء) نے "کتاب المحکم" اور "کتاب المخصص" کے عنوانوں سے لغت کی کتابیں لکھیں، لغت نویسی کا سلسلہ ان کے بعد بھی جاری رہا، اور بہت سی اور ڈکشنریاں مرتب ہوئیں، جن میں ابن منظور کی "لسان العرب" اپنی وسعت، جامعیت اور شواہد کی کثرت کے لحاظ سے خاص طور پر قابل ذکر ہے، افسوس ہے کہ ان کے تذکرہ کے لیے اس مختصر سے مضمون میں گنجایش نہیں، ہم نے اس موقع پر صرف ان عربی لغات کا ذکر کیا ہے جو باستثناء "لسان العرب" کے دسویں یا گیارہویں صدی عیسوی تک لکھی گئیں، ورنہ ان کا سلسلہ بہت طویل ہے۔

عربی لغت کی ان قدیم کتابوں کی اہمیت کا ایک نہایت دلچسپ پہلو یہ ہے کہ یہ کتابیں نہ صرف عربی لٹریچر میں بلکہ تمام دنیا کے لٹریچر میں لغت نویسی کے لحاظ سے قدیم ترین ہیں، عربوں سے پہلے کسی قوم نے اپنی زبان کی لغت ایسے وسیع پیمانے پر اور ایسے عمدہ علمی اصول پر مدون نہیں کی تھی،

قدیم یونان اور روم کا لٹریچر بھی ایسی تالیفات سے قطعاً خالی ہے، جو عربی لغات کا مقابلہ
ہیں. قدیم یونان کی لغت نویسی کی کل کائنات وہ فرہنگ ہے، جو کسی شخص نے ہومر کے کلام کی توضیح
کے لیے تیار کی تھی، یونانی اور لاطینی کی تمام جامع لغات زمانۂ حال کے مغربی علما کی محنت کا ثمرہ ہیں۔

تقابلی لسانیات کی تاریخ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ لسانی تحقیقات کا ایک شعبہ "تقابلی لسانیات" ہے جس میں مختلف زبانوں کا آپس میں مقابلہ کیا جاتا ہے، ان کے باہمی تعلقات سے بحث ہوتی ہے اور ان کے ذخیرۂ الفاظ اور ان کے خصائص کی بنا پر ان کو مختلف خاندانوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ یہ امر قارئین کرام کی دلچسپی کا موجب ہوگا کہ زبانوں کے تقابلی مطالعہ کی بنیاد اسلامی عہد میں پڑ چکی تھی، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اسلام کی رواداری کی بدولت جو غیر مسلم قومیں مملکت اسلام میں آزادی کی زندگی بسر کر رہی تھیں، ان میں یہودی بھی شامل تھے، یہودی علما ایک طرف تو عبرانی زبان سے واقف تھے جو ان کی مذہبی زبان تھی اور جس میں توراۃ کے علاوہ ان کا دیگر مذہبی اور قومی لٹریچر مسطور و محفوظ تھا اور دوسری طرف وہ عربی زبان سے بھی واقف تھے، جو اس زمانے میں مملکت اسلام کی سرکاری اور علمی زبان تھی، لہذا ان کے ہاں جو فضلا، زبان دانی اور زبان کے مسائل سے دلچسپی رکھتے تھے، مثلاً یہودا ابن قریش جس کا زمانہ دسویں صدی عیسوی کا ہے، ان سے یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی تھی کہ عبرانی اور عربی زبانوں میں بہت مشابہت ہے، بلکہ دراصل وہ دونوں ایک ہی ماں کی بیٹیاں ہیں، اسی طرح وہ عبرانی اور آرامی زبان کے باہمی تعلقات سے بھی آگاہ تھے، یہیں سے اس فن کی بنیاد پڑی جس نے بعد میں سامی لسانیات کی صورت اختیار کی۔

یہ بات بڑی اہم اور دلچسپ ہے کہ یہودی فضلا کے علاوہ مسلمانوں کے قدیم علما کو بھی اس بات کا احساس تھا کہ عبرانی، سریانی اور عبرانی زبانیں باہم مشابہت رکھتی ہیں اور ایک دوسرے کے قریب ہیں، چنانچہ مشہور مورخ علی بن حسین مسعودی اپنی کتاب "التنبیہ والاشراف" میں جس کا

سنہ تالیف ۳۴۵ھ ہے، لکھتا ہے کہ

بلادُ العرب الیومَ ..... الیمن وتهامةُ والحجازُ والیمامةُ و العروض والبحرین والشحرُ و حضرموت وعمانُ وبرُّها الذی یلی العراق وبرّها الذی یلی الشام وهذہ جزیرة العرب کانت کلها مملکةً واحدةً یملکها ملک واحد ولسانها سریانی وانما تختلف لغات هذہ الشعوب من السریانیین اختلافاً یسیرًا علی حسب ما ذکرنا من حال الفرس والعبرانیة منها والعربیة اقرب اللغات بعد العبرانیة الی السریانیة ولیس التفاوت بینها بالکثیر

آج کل بلاد عرب سے مراد یمن، تہامہ، حجاز، یمامہ، عروض، بحرین، شحر، حضرموت اور عمان ہیں۔ نیز وہ میدانی علاقے جو عراق اور شام سے متصل ہیں، مگر قدیم زمانے میں یہ تمام جزیرۃ العرب ایک ہی مملکت میں شامل تھا اور ایک ہی بادشاہ کے زیرنگیں تھا اور اس کی واحد زبان سریانی تھی، سریانیوں کی مختلف شاخوں کی زبانوں میں باہم تھوڑا سا اختلاف تھا، جیسا کہ ہم اہلِ فارس کے حالات میں ذکر کر چکے ہیں، عبرانی بھی ان ہی میں سے ہے اور تمام زبانوں میں سے (عبرانی کے بعد) عربی زبان سریانی سے سب سے زیادہ قریب ہے۔ اور ان دونوں میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہے،

("التنبیہ والاشراف" تصحیح پروفیسر ڈی خویہ طبع لائڈن ص ۷۹)

اس موضوع کے بارے میں امام ابن حزم اندلسی (متوفی ۴۵۶ھ) نے مسعودی سے بھی زیادہ صراحت اور تفصیل سے کام لیا ہے، چنانچہ وہ "کتاب الاحکام لاصول الاحکام" میں لکھتے ہیں:

لا ننكر اصطلاح الناس على
احداث لغات شتى بعد ان كانت
لغة واحدة وقفوا عليها
بها علموا ماهية الاشياء
وكيفياتها وحدودها۔ ولا
ندري اي لغة هي التي وقف
آدمُ عليه السلام عليها اولاً
الا انا نقطع على انها اتم اللغات
كلها وابينها عبارةً واقلها
اشكالاً واشدها اختصاراً
واكثرها وقوع اسماء مختلفةٍ
على المسمّيات كلّها المختلفة
من كل ما في العالم من جوهر
او عرض لقول الله عز وجل۔
وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا۔
فهذا التاكيد يرفع الاشكال
ويقطع الشغب فيما قلناه، وقد
قال قومٌ هي السريانية وقال
قوم هي العبرانية والله اعلم

ہمیں اس بات سے انکار نہیں کہ لوگوں نے
بہت سی مختلف زبانیں پیدا کرلی ہیں حالانکہ
اس سے پہلے وہ صرف ایک زبان سے واقف
تھے اور اسی کے ذریعہ اشیاء کی ماہیت اور
ان کی کیفیات اور حدود معلوم کرتے تھے،
ہمیں معلوم نہیں کہ آدمؑ سب سے پہلے کس
زبان سے واقف ہوئے، مگر یہ بات ہم قطعی
طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ان کی زبان تمام زبانوں
سے زیادہ مکمل اور ادائے مفہوم میں سب سے
زیادہ واضح اور بین ہوگی، اس میں اشکال بھی
کم ہوگا اور مختصر اور موجز بھی ہوگی اور دنیا میں
جتنے بھی جوہر یا عرض ہیں، ان سب کے لیے
اس میں الگ الگ نام ہوں گے کیونکہ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ عَلَّمَ آدَمَ
الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا یعنی آدم کو تمام اسماء سکھائے،
اس تاکیدی بیان سے تمام اشکال رفع ہوجاتا
ہے اور ان کی زبان کے بارے میں لوگوں کے
ہاں جو جھگڑا ہے وہ بھی ختم ہوجاتا ہے، کیونکہ
بعض لوگ کہتے ہیں کہ آدمؑ کی زبان سریانی تھی۔

الا ان الذی وقفنا علیه وعلمناه
یقیناً ان السریانیة والعبرانیة
والعربیة - التی هی لغة مضر و
ربیعة لا لغة حمیر - لغة واحدة
تبدلت بتبدل مساکن اهلها
فحدث فیها جرش کالذی یحدث
من الاندلسی اذا رام نغمة
اهل القیروان ومن القیروانی
اذا رام نغمة الاندلسی ومن
الخراسانی اذا رام نغمتها
ونحن نجد من سمع لغة اهل
فحص البلوط وهی علی لیلة
واحدة من قرطبة کاد یقول
انها لغة اُخری غیر لغة اهل
قرطبة وهکذا فی کثیر من البلاد
فانه بمجاورة اهل البلدة
الاخری تتبدل لغتها تبدلاً
لا یخفی علی من تأمله ونحن نجد
العامّة قد بدّلت الالفاظ

بعض کہتے ہیں کہ عبرانی تھی اور بعض کا قول
ہے کہ عربی تھی، بہرحال جو بات ہم یقینی طور
پر جانتے ہیں وہ یہ ہے کہ سریانی اور عبرانی
اور عربی (وہ عربی جو قبائل مضر اور ربیعہ کی
زبان تھی نہ کہ حمیر کی) درحقیقت ایک ہی زبان
ہے جو بولنے والوں کے وطن اور مسکن کی تبدیلی
کے ساتھ بدل گئی، اور ان کے لب ولہجہ میں
تغیر آگیا، مثلاً جب کوئی اندلسی اہل قیروان
کا نغمہ گانا چاہے، یا قیروانی یا خراسانی
اندلس کا نغمہ گائے تو ان کے تلفظ میں
فرق محسوس ہوگا، اسی طرح ہم دیکھتے ہیں
کہ فحص البلوط والوں کی زبان قرطبہ
کی زبان سے اس قدر الگ ہے کہ گویا
ایک دوسری زبان ہے، حالانکہ یہ مقام
قرطبہ سے صرف ایک دن کی مسافت
پر واقع ہے، یہی حال بہت سے دوسرے
شہروں کا ہے کہ ان کے باہمی قرب وجوار
کے باوجود ان کی زبانوں میں اختلاف
پایا جاتا ہے جو غور کرنے والوں سے مخفی نہیں،

فی اللغة العربیة تبایلاً هو
فی البعد عن اصل تلك الكلمة
كلغة أخرى ولا فرق فتجدهم
یقولون فی العنب العنیب وفی السوط
اسطوط وفی ثلاثة دنانیر ثلاثا
واذا تعرب البربری فاراد
ان یقول الشجرة قال السجرة
واذا تعرب الجلیقی[۱] ابدل من العین
والحاء هاء فیقول مهمد اذا اراد
ان یقول محمد[۲] مثل هذا كثیر
فمن تدبر العربیة والعبرانیة
والسریانیة ایقن ان اختلافها
انما هو من نحو ما ذكرنا من
تبدل الفاظ الناس علی طول
الازمان واختلاف البلدان
ومجاورة الامم وانها لغة
واحدة فی الاصل (منقول از
شرح خطبہ کافی فی علم اللغة تالیف طاہر بن صالح
الجزائری، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ از صفحہ ۵۱ تا ۵۹)

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عوام نے عربی زبان
کے الفاظ کو بدل ڈالا ہے اور وہ الفاظ
اصلی کلمات سے اتنے دور ہو گئے ہیں گویا
ان سے ایک نئی زبان پیدا ہو گئی ہے،
حالانکہ ان کے درمیان کوئی حقیقی فرق
نہیں ہے، مثلاً عوام عِنَب کو عِنیب اور
سوط کو اسطوط اور ثلاثہ دنانیر کو
ثلاثا کہتے ہیں، اسی طرح جب کوئی بربری شخص
عربی بولتا ہے اور شجرہ کہنا چاہتا ہے تو سجرہ
کہے گا، اسی طرح جلیقیہ کا رہنے والا عین اور[۲]
پس جو شخص عربی، عبرانی اور سریانی پر غور
کرے گا اسے اس بات کا یقین ہو جائیگا
کہ ان زبانوں کا باہمی اختلاف اسی نوعیت
کا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی مرور زمانہ
مسکن کی تبدیلی اور دوسری ہمسایہ قوموں
کے میل جول سے لوگوں کے الفاظ بدل گئے ہیں،
ورنہ اصل میں وہ ایک ہی زبان ہے۔

---

[۲] حاء کو بدل دیتا ہے، مثلاً محمد کو مهمد کہتا ہے، غرض کہ تلفظ کی تبدیلی کی اور بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

[۱] جلیقی یعنی جلیقیہ (Galicia) کا رہنے والا، جلیقیہ ملک اسپین کے شمال مغرب میں ایک معروف علاقہ ہے۔

بعد کی صدیوں میں جب یورپ کا نشاۃ ثانیہ کا دور آیا اور وہاں کے مسیحی علماء نے عبرانی، سریانی اور عربی کے مطالعہ کی طرف توجہ مبذول کی تو ان کی لسانی تحقیقات کا دائرہ رفتہ رفتہ وسیع ہوتا گیا۔ حبشہ کے لوگ عیسائی تھے، اس لیے مغربی علماء نے ان کی زبان اور ان کے ادب کی طرف خاص توجہ کی اور ان کے مذہبی لٹریچر کے مطالعہ کے ساتھ ساتھ جب انھوں نے ان کی زبان کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ حبشی زبان بھی عربی سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے، اور اس کا رسم الخط جنوبی عرب کے قدیم خطِ مُسند سے بہت مشابہ ہے، اس طرح ان زبانوں کا دائرہ وسیع ہوتا گیا اور ان کی مشترک خصوصیات کا تصور بھی واضح ہوتا گیا، اسی تصور سے متاثر ہو کر کیمبرج یونیورسٹی کے پروفیسر کاسٹل (Castell) نے اٹھارہ سال کی محنت شاقہ کے بعد عربی، عبرانی اور دوسری متجانس زبانوں کی ایک جامع لغت تیار کی اور ۱۶۶۹ء میں شائع کی جو بعد ازاں انگلستان اور یورپ میں کئی بار طبع ہوئی۔

السنۂ سامیہ | جب یہ بات پایۂ تحقیق کو پہنچ گئی کہ عربی، عبرانی، آرامی، حبشی وغیرہ زبانیں ایک ہی شجر کی مختلف شاخیں ہیں تو ان کے لیے ایک جامع نام کی ضرورت پیش آئی، چنانچہ ایک جرمن عالم شلوئسر (Schloezer) نے ۱۷۸۱ء میں ان کے لیے "السنۂ سامیہ" کا نام تجویز کیا، کیونکہ ان زبانوں کے بولنے والی اقوام میں سے بیشتر وہ قومیں ہیں جو توراۃ (کتاب پیدائش، فصل دہم) کی روایت کے مطابق سام بن نوح کی نسل سے ہیں، چونکہ یہ اصطلاحی نام مختصر اور واضح تھا، اس لیے علماء کے حلقہ میں اسے قبولِ عام کی سند حاصل ہو گئی۔

گزشتہ صدی میں جب بابل اور نینوی کے مقامات میں کھدائی ہوئی اور آثار قدیمہ دریافت ہوئے اور علماء نے وہاں کی قدیم زبانیں پڑھیں تو ان کی ترکیب اور ذخیرۂ الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوا کہ قدیم بابلی اور اشوری (Assyrian) زبانیں بھی سامی زبانوں کے زمرہ میں شامل ہیں۔

سامی زبانوں کے نمایاں خصائص یہ ہیں کہ ان کے اکثر الفاظ سہ حرفی مادوں سے مشتق ہیں اور یہ مادے بالعموم حروف صحیحہ پر مشتمل ہیں، دوسرے اسما اور افعال کی ساخت میں حروفِ علت کی تبدیلی سے بہت کچھ کام لیا جاتا ہے، تیسرے مرکب الفاظ مفقود ہیں یعنی دو لفظوں کو باہم ملا کر نئے الفاظ بنانے کا دستور نہیں، جب نئے الفاظ مطلوب ہوتے ہیں تو انھیں اشتقاق کے ذریعے سے وضع کیا جاتا ہے، چوتھے ان زبانوں میں اسم کی تو بے شمار اقسام اور ابنیہ پیدا ہو چکی ہیں، مگر فعل اپنے ارتقاے زمانی کے لحاظ سے بہت ناقص رہ گیا ہے اور زمانے کی قطعی تعیین کے بارے میں کفایت نہیں کرتا، بلحاظ زمانہ فعل کی صرف دو قسمیں ہیں، ماضی اور مضارع، جن سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آیا کوئی فعل مکمل ہو چکا ہے یا جاری ہے، اکثر سامی زبانوں کے حروف تہجی تعداد میں بائیس ہیں جن میں واؤ اور یائے بھی شامل ہیں، یہ زبانیں بالعموم دائیں سے بائیں ہاتھ لکھی جاتی ہیں، ان کے علاوہ سامی زبانوں کی چند اور بھی خصوصیات ہیں جن کی بحث بڑی دلچسپ اور بصیرت افروز ہے، مگر اس بحث کا موقع نہیں۔

آریائی زبانیں سامی زبانوں کے مقابلے میں ترقی یافتہ زبانوں کا دوسرا خاندان آریائی زبانوں کا ہے، ان کو انڈو یورپی زبانیں بھی کہتے ہیں، کیونکہ ان زبانوں کے بولنے والے لوگ ہندوستان سے لیکر یورپ تک پھیلے ہوئے ہیں، سنسکرت، فارسی، یونانی، لاطینی اور یورپ کی اکثر موجودہ زبانیں اسی خاندان سے تعلق رکھتی ہیں، آریائی زبانیں عہد حاضر میں متمدن دنیا کے اکثر حصے پر چھائی ہوئی ہیں، سامی اقوام کے مقابلے میں آریائی قوموں نے تہذیب و تمدن کے میدان میں بعد میں قدم رکھا مگر آج جدھر دیکھو، علوم و فنون اور سیاست و حکومت دونوں میدانوں میں دوسری قوموں سے گوئے سبقت لے گئی ہیں۔

آریائی زبانوں کی اپنی الگ خصوصیات ہیں اور ان کا ذخیرۂ الفاظ بھی بہت حد تک مشترک ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم زمانے میں ایک قوم وسط ایشیا یا اس کے کسی قریبی علاقے سے اٹھی اور

ت جہات کا رخ کر کے ہندوستان، ایران، یونان اور اطالیہ کے ملکوں میں پھیل گئی اور جہاں گئی
زبان کو بھی ساتھ لیتی گئی، امتداد زمانہ، بعد مکانی، معاشرت کی تبدیلی اور غیر اقوام کے اختلاط
ان کی زبان میں اختلاف پیدا ہو گیا اور ملک ملک کی زبان نے مستقل صورت اختیار کر لی،
ہزاروں سال گذر جانے کے بعد بھی ان کے خط وخال میں اتنی مشابہت باقی ہے کہ اہل نظر سے
بات پوشیدہ نہ رہ سکی کہ وہ دراصل ایک ہی ماں کی بیٹیاں اور ایک ہی شجر کی شاخیں ہیں۔

جب اٹھارہویں صدی میں انگریزوں نے بنگال میں اپنی حکومت قائم کی اور ان کے علما نے
سنسکرت زبان سیکھی تو سنسکرت اور یورپ کی زبانوں کا باہمی رشتہ عیاں ہو گیا، سر ولیم جونز
(W. Jones) نے جو کلکتہ کی عدالت عالیہ کے جج تھے، سب سے پہلے ۱۷۸۶ء میں اس بات
کی طرف اشارہ کیا کہ سنسکرت، یونانی، لاطینی اور قدیم جرمن زبان کا ماخذ و مصدر ایک ہی ہے،
اس کے بعد علمائے لسانیات نے مزید تحقیق کی جس سے صاحب موصوف کا خیال درست ثابت ہوا،
جرمن عالم باپ (Bopp) نے ۱۸۱۶ء میں آریائی زبانوں کا نظام تصریف اور بعد ازاں
ان زبانوں کی ایک مکمل تقابلی گرامر لکھ کر اس علم کی بنیادیں مستحکم کر دیں، اس وقت سے لے کر
آج تک لسانی تحقیقات کا سلسلہ برابر جاری ہے، جس سے نہ صرف آریائی زبانوں کے متعلق
ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ ہوا ہے، بلکہ زبان کے عام مسائل پر بھی بہت کچھ روشنی پڑی ہے۔

مغربی زبانوں میں علم اللسان کے مختلف شعبوں پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، ضرورت اس
امر کی ہے کہ مغربی محققین نے جو معلومات فراہم کی ہیں اور لسانیات کے جو اصول و قواعد وضع کیے
ہیں ان سے استفادہ کیا جائے اور مشرقی زبانوں کی تحقیق میں ان سے کام لیا جائے۔

فقہ اسلامی کے ماٰخذ

از

جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس دار العلوم معینیہ اجمیر

(۵)

ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں	(۳) الضرورات تبیح المحظورات	ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہے۔	

اس اصول سے فقہاء نے درج ذیل قسم کے مسائل نکالے ہیں، مثلاً

(۱) انتہائی بھوک کی حالت میں جان بچانے کی غرض سے مردار اور دیگر حرام اشیا کا کھانا جائز ہے (۲) حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب جیسی چیز سے گلو خلاصی کی اجازت ہے (۳) جبر و زبردستی کی حالت میں زبان سے کلمۂ کفر نکال دینا جائز ہے، بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو (۴) اگر کوئی ایسا شخص کسی کا قرض نہ ادا کرتا ہو جس کے پاس مال موجود ہو تو قرضخواہ کے لیے مقروض کی اجازت کے بغیر قرض کی مقدار کے برابر مال لے لینا جائز ہے (۵) حملہ آور کو ہر طریقہ سے ہٹانا جائز ہے۔ خواہ اس میں حملہ آور کے قتل تک نوبت آجائے۔ وغیر ذالک۔ اس سلسلہ میں مقررہ حد بندی کی مثال یہ ہے،

(۱) فقہاء کے نزدیک اسی ضرورت کا اعتبار ہوگا جس کی بنا پر اس سے زیادہ اہم ضرورت کا فوت ہونا نہ لازم آئے۔ چنانچہ جس مردہ کو بغیر کفن دیے دفن کر دیا گیا ہو کفن دینے کی غرض سے اس کی قبر کھودنا جائز نہیں ہے، کیونکہ قبر کھودنے میں مردہ کی بے حرمتی ہوتی ہے جس کا لحاظ تکفین سے

زیادہ ضروری ہے، اسی طرح مردہ بغیر غسل کے دفن کر دیا جائے تو دوبارہ غسل کے لیے نکالنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ قبر ہی پر نماز پڑھی جائے[1]۔

(۲) جو شی ضرورت کی بنا پر مباح ہوگی، بس ضرورت کی مقدار ہی تک مباح ہوگی، اس سے زیادہ کی اجازت نہ ہوگی۔

ضرورت کی بنا پر اباحت بس ضرورت ہی کی مقدار ہوگی	(۵) ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا	جو چیز ضرورت کی بنا پر مباح ہوگی اسی کی مقدار سے اس کا اندازہ کیا جائے گا۔	

(۱) چنانچہ مضطر (بھوک سے بیقرار) کو اس سے زیادہ حرام اشیا کا استعمال جائز نہیں ہے جتنی سے اس کی جان بچ جائے (۲) دو چار مینگنی جنگل و بیابان کے کنوؤں (جن کا سر کھلا رہتا ہے) میں گر جائیں تو حرج نہیں ہے، سالم و غیر سالم خشک اور گیلی مینگنی میں کوئی فرق نہیں ہے، سب کا یکساں حکم ہے، البتہ اگر زیادہ مقدار میں گرے تو کنواں ناپاک ہو جائے گا، زیادہ معتمد بات یہ ہے کہ آبادی و غیر آبادی کے کنوئیں میں فرق نہیں ہے، قلیل مقدار ہر ایک میں معاف ہے، کثیر سے دونوں ناپاک ہو جائیں گے، کیونکہ قلیل سے بچنا ہر جگہ دشوار ہے جانور عموماً کنوئیں کے گرد چکر لگاتے رہتے ہیں[2] (۳) طبیب اور دائی کو بقدر ضرورت ستر دیکھنے کی اجازت ہے، زیادہ کی نہیں ہے (۴) بلی کا تھوڑا سا پیشاب کپڑوں میں لگ جائے تو معاف ہے، برتن میں لگ جائے تو نہیں معاف ہے، کیونکہ عموماً برتن کو ڈھک کر رکھنے کی عادت ہوتی ہے، اس لیے وہاں ضرورت نہیں ہے (۵) امام شافعیؒ اس اصول سے استدلال کرتے ہیں کہ مجنوں کو ایک عورت سے زیادہ شادی کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ اس سے زیادہ کی اس کو حاجت نہیں ہے، پھر عورت کی حق تلفی کا اندیشہ ہے (ظاہر ہے کہ یہ وہی صورت ہے جس میں عورت کے حقوق پامال نہ ہوں)

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۸۵ [2] حوالۂ بالا ص ۵۹

عذر کی بنا پر جو جائز ہو گا وہ عذر کے بعد ختم ہو جائیگا	(۶) ما جاز بعذر بطل بزواله	جو شے عذر کی بنا پر جائز ہے عذر کے زوال کے بعد اس کا جواز ختم ہو جائے گا.

اسی بنا پر تیمم وغیرہ کی اجازت جن صورتوں میں ہے ان کے زائل ہونے کے بعد یہ اجازت ختم ہو جائے گی، یا اپنی جگہ دوسرے کو گواہ بنانے کی جو اجازت مرض اور سفر کی بنا پر ہے وہ ان کے ختم ہونے کے بعد ختم ہو جائے گی اور اصل گواہ کی حاضری ضروری ہوگی،

نقصان کو نقصان سے نہ دور کیا جائے	(۷) الضرر لا یزال بالضرر	ایک نقصان دوسرے نقصان سے نہ دور کیا جائے،

(۱) مثلاً ایک مضطر کو جان بچانے کی غرض سے دوسرے مضطر کا کھانا کھا لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کا نقصان ہے (۲) اپنے ماتحت وملازم کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے جبکہ اس کا نقصان ہوتا ہو (۳) ایک شریک دوسرے شریک کو کسی ایسے کام پر مجبور نہیں کر سکتا جس سے اس کا حرج اور نقصان ہوتا ہو،

عام نقصان کی خاطر خاص نقصان برداشت کیا جائے	(۸) یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام	ضرر عام سے بچنے کے لیے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے۔

جس طرح قومی وجماعتی مفاد کو ذاتی اور شخصی مفاد پر ترجیح حاصل ہے اور بڑی چیز کے حصول کے لیے چھوٹی چیز کو قربان کرنا جائز ہے (بشرطیکہ وہ شعائر کی پامالی کا سبب نہ بنے) اسی طرح عام نقصان کے دفعیہ کی غرض سے خاص نقصان کو نظر انداز کیا جائے گا۔

مثلاً صلح حدیبیہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ساتھیوں کے انکار کے باوجود مکہ والوں کی منہ مانگی شرطیں منظور کر لی تھیں جس سے اس اصول کی تائید ہوتی ہے کہ بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چیز کو نظر انداز کرنا چاہیے، اور مستقبل کی مستقل تعمیر کے لیے حال کی وقتی چیزوں کی طرف توجہ نہ کرنی چاہیے۔[1]

---

[1] تفصیل بحث کے لیے ملاحظہ ہو اسلام کا زرعی نظام از صفحہ ۹۰ تا ۹۸۔

فقہا نے اس اصول سے حسب ذیل مسائل نکالے ہیں،

(۱) اسلام کے دشمن مقابلہ کے وقت اگر مسلمان اور ان کے بچوں کو ڈھال بنا کر آگے کر دیں تو مسلم فوج کے لیے جائز ہے کہ ان کی پروا نہ کرے اور ان کو نظر انداز کرکے دشمن تک پہنچ جائے، (۲) اگر کوئی دیوار یا درخت راستہ کی طرف جھک جائے جس سے عام گذرنے والوں کو تکلیف اور نقصان برداشت کرنا پڑتا ہو تو دیوار و درخت کی اصلاح ضروری ہے، خواہ اس میں مالک کا نقصان ہی ہوتا ہو (۳) جو قرضدار قید میں ہو قرض کی ادائیگی کے لیے اس کا مال بیچنا جائز ہے تاکہ قرضخواہوں کا نقصان نہ ہو (۴) جب تاجر عمومی حیثیت سے چیزوں کی قیمت اتنی بڑھا دیں جس سے لوگوں کو تکلیف اور نقصان ہوتا ہو تو نرخ مقرر کر دینا جائز ہے، اگرچہ اس میں تاجروں کا نقصان ہوتا ہو (۵) اگر تاجروں نے اپنے یہاں غلہ اور دوسری چیزوں کا ذخیرہ کر لیا ہو جس سے عام لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو تو زبردستی اس پر قبضہ کرکے اس کو فروخت کرانا جائز ہے (۶) ایک جنس کے بازار میں کسی ایسی دوکان بنانے سے روک دینا جائز ہے جس سے بازار والوں کو تکلیف ہوتی ہو، مثلاً بزازی کی لائن میں ایسی دوکان جس کی بھٹی اور دھویں وغیرہ سے بزازوں کو تکلیف ہوتی ہو، غرض اس قسم کے عام نقصان سے بچنے کی خاطر خاص نقصان کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

بڑے نقصان کو چھوٹے نقصان کے ذریعہ دور کیا جائے	(۹) اعظم ضرراً یزال بالاخف	دو نقصان میں چھوٹے کے ذریعہ بڑے نقصان کو دور کیا جائے۔

(۱) مثلاً قرضدار قرض نہیں ادا کرتا یا اور کوئی شخص جس کے ذمہ دوسروں کے ضروری اخراجات (نفقہ) ہیں ان کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے تو اس کو قید کرنا جائز ہے، کیونکہ قرض نہ ادا کرنے اور خرچ نہ دینے سے دوسروں کا جو نقصان ہوتا ہے، قید اس کے مقابلہ میں کمتر ہے، (۲) یا مثلاً کسی شخص نے لکڑی، کڑی وغیرہ غصب کرکے اپنی عمارت میں لگالی تو اگر عمارت کی قیمت زیادہ ہے اور اس کے نکالنے میں زیادہ نقصان

ہوتا ہے تو عمارت توڑ کر اس کا حوالہ کرنا ضروری نہ ہوگا، بلکہ لکڑی کی قیمت ادا کرنے کے بعد وہ اس کا مالک ہوجائے گا، البتہ اگر لکڑی کی قیمت زیادہ ہے تو مالک کا حق بدستور قائم رہے گا،

(۳) اگر زمین غصب کرکے عمارت تعمیر کرلیجائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر زمین کی قیمت زیادہ ہے تو زمین مالک کو واپس دلائی جائے گی، اور اگر عمارت زیادہ قیمتی ہے تو زمین کی قیمت دلائی جائیگی۔

(۴) اگر مرغی نے کوئی چیز نگل لی یا گائے نے تانبے چاندی کی پتیلی میں سر ڈالدیا اور وہ اس میں پھنس گئی تو اکثر والا اقل کی قیمت کا ضامن ہوگا (۵) اس اصول کے مطابق اگر مردہ ماں کے پیٹ میں زندہ بچہ کا یقین ہو تو پیٹ چاک کرکے اس کا نکالنا جائز ہے، لیکن اگر کوئی شخص قیمتی موتی نگل جائے اور مرجائے تو اس کا پیٹ چاک کرکے موتی نکالنا جائز نہیں ہے، کیونکہ شرعی نقطۂ نظر سے انسان کی حرمت مال کی حرمت سے کہیں زیادہ ہے، اور موتی کی قیمت اس کے ترکہ سے دلائی جائے گی، بعض شوافع نے وسعت سے کام لے کر دونوں جانب گنجایش رکھی ہے۔ اور ان کے نزدیک حالات و مقامات کی مناسبت سے ایسے مسائل حل کیے جائیں گے،

جب دو خرابیوں کا ٹکراؤ ہو تو ہلکی خرابی کو قبول کرلیا جائیگا

(۱۰) اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما

جب دو خرابیوں کا مقابلہ ہو تو بڑی خرابی سے بچنے کے لیے چھوٹی خرابی کا ارتکاب گوارا کیا جائے گا۔

اسی کے قریب یہ اصول بھی ہے،

(۱۱) من ابتلی ببلیتین وهما متساویتان یاخذ بایتهما شاء وان اختلفا یختار اهونهما

جو شخص دو برابر کی ضرر رساں چیزوں میں مبتلا ہو جائے تو ان میں سے جس کو چاہے اختیار کرلے اور اگر کمی زیادتی کے لحاظ سے ان میں فرق ہو تو کمی والی کو [illegible]

اس کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً حرام اور ضرر رساں چیز کا ارتکاب ممنوع ہے، لیکن خاص حالات میں

ضرورت کی بنا پر جائز ہے، اس لیے ضرورت سے زیادہ کی اجازت ہوگی،

(۱) مثلاً ایک شخص کے جسم پر ایسا زخم ہے کہ سجدہ میں جانے سے بہنے لگتا ہے اور اس طرح نہیں بہتا تو ایسے شخص کو بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی، کیونکہ زخم کے بہنے سے اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اور بے وضو نماز پڑھنے سے زیادہ بہتر یہ ہے کہ بیٹھکر با وضو پڑھے، بے وضو کے مقابلہ میں ترک سجدہ زیادہ آسان ہے، اور اس کی نظیر موجود ہے کہ سواری کے جانور کی پیٹھ پر بیٹھے بیٹھے نوافل پڑھنا اور اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرنا جائز ہے، اور بے وضو نماز پڑھنے کی کوئی نظیر نہیں ہے

(۲) جو بوڑھا شخص کھڑے ہوکر قرأت کی طاقت نہیں رکھتا ہے لیکن بیٹھ کر پڑھ سکتا ہے تو بیٹھ کر قرأت کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی اور قرأت چھوڑنا جائز نہ ہوگا، ان دونوں صورتوں میں اس کے خلاف عمل کرنے میں نماز نہ ہوگی،

(۳) دو کپڑے ہیں لیکن دونوں میں معافی کی مقدار (قدر درہم) سے زائد نجاست لگی ہوئی ہے تو جس میں کم لگی ہو اس میں نماز پڑھی جائے،

(۴) بھوک سے مضطر کے پاس مردار اور کسی دوسرے شخص کا کھانا دونوں موجود ہیں تو بعض فقہاء ایسی صورت میں مردار کھانے کی اجازت دیتے ہیں لیکن زیادہ معتبر یہ ہے کہ مردار کی اجازت نہیں ہے، اس میں بھی موقع و محل کے لحاظ سے گنجایش ہے، بسا اوقات دوسرے شخص کا کھانا نتائج کے لحاظ سے زیادہ ضرر رساں ثابت ہوتا ہے، ایسی صورت میں مردار کو ترجیح ہوگی ورنہ کھانے کی موجودگی میں مردار کھانے کی اجازت نہ ہوگی،

مفاسد دور کرنا مصالح حاصل کرنے سے زیادہ مقدم ہے	(۱۲) درء المفاسد اولی من جلب المصالح	مصالح حاصل کرنے سے زیادہ مقدم مفاسد دفع کرنا ہے۔

شریعت میں امورات پر عمل کرنے سے زیادہ منہیات سے بچنے پر... زور دیا گیا ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

اذا امرتکم بشیٔ فاتوا منہ ما استطعتم واذا نھیتم عن شیٔ فاجتنبوہ [1]	جب میں تمھیں کسی بات کا حکم دوں تو جتنا طاقت رکھتے ہو اس کو کرو اور جب کسی سے روکوں تو اس سے پرہیز کرو۔

اس روایت میں امر (کرنے سے) متعلق امور میں "ما استطعتم" کی قید ہے اور نہی (نہ کرنے سے) متعلق امور میں یہ قید نہیں ہے، جس سے امر کے مقابلہ میں نواہی کی زیادہ اہمیت معلوم ہوتی ہے، فقہ کی کتابوں میں ایک اور روایت بھی ملتی ہے، جو اصول درایت کے مطابق بظاہر صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے، لیکن اثرات ونتائج اور منہیات کے خوگر ہو جانے کے لحاظ سے صحیح مان لینے میں زیادہ قباحت نہیں معلوم ہوتی۔ وہ یہ ہے:

لترک ذرۃ مما نھی اللہ عنہ افضل من عبادۃ الثقلین [2]	جن باتوں سے اللہ نے منع فرمایا ہے، ذرہ برابر بھی ان سے بچنا دونوں جہان کی عبادت سے زیادہ افضل ہے۔

اہم مصلحت کی بنا پر مخالفت کی صورتیں اہم مصلحت کی بنا پر درج ذیل قسم کی جزئیات میں مذکورہ اصول کے خلاف وسعت سے کام لیا گیا ہے،

(۱) اگر والدین میں ایک کتابی اور دوسرا مجوسی ہو تو بچہ کتابی سمجھا جائے گا، حالانکہ قاعدہ کے مطابق اس کو مجوسی قرار دینا چاہیے، یہ اس لیے کہ دوسرے اصول کے مطابق بچہ "خیر الابوین" (والدین میں مذہبی لحاظ سے جو اچھا ہو) کے تابع ہوتا ہے، ایسی صورت میں بچہ کا ذبیحہ درست ہوگا اور مسلم سے اس کا نکاح جائز ہوگا۔

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۴۲ [2] کشف الاسرار از الاشباہ والنظائر۔

(۲) اگر بکری نے شراب پی پھر اس کو ذبح کیا گیا تو وہ حلال ہے، اسی طرح اگر اسکو حرام چارہ دیا گیا تب بھی اس کا دودھ اور گوشت حرام نہ ہوگا، گو تقویٰ کا تقاضا یہی ہے کہ اس سے پرہیز کیا جائے۔

(۳) اگر کسی شخص کی حرام اور حلال دونوں قسم کی آمدنیاں ہیں، اگر حلال آمدنی زیادہ ہے تو ایسے شخص کا ہدیہ اور اس کی دعوت قبول کرنا جائز ہے اور اگر حرام آمدنی زیادہ ہے تو ناجائز اور اگر متعین طور سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدیہ اور دعوت کا کھانا حرام آمدنی سے ہے تو قطعاً ناجائز ہے۔

(۴) اگر کسی دوکان پر حرام اور حلال دونوں طرح سے حاصل کیا ہوا مال رہتا ہے تو جب تک حرام کی تعیین نہ ہو خرید و فروخت کرنا جائز ہے۔

(۵) اگر ایک معاملہ میں حرام اور حلال دونوں طرح کا معاملہ کیا تو حلال جائز ہوگا اور حرام ناجائز ہوگا۔ ان سب صورتوں کو ضرورت اور مصلحت کی بنا پر مذکورہ اصول سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

مانع اور مقتضی دونوں ہوں تو مانع کو ترجیح ہوگی،	(۳) اذا تعارض المانع والمقتضی یقدم المانع[۱]	جب مانع اور مقتضی کا ٹکراؤ ہو تو مانع کو غلبہ ہوگا۔

یعنی کسی صورت میں جب اس کے روکنے والے اور چاہنے والے دونوں اسباب موجود ہوں تو روکنے والے اسباب کے حکم پر عمل کیا جائے گا،

(۱) مثلاً کسی شخص پر دو زخم لگے، ایک عمداً جو قصاص کو واجب کرتا ہے، دوسرا خطاً جس سے قصاص نہیں واجب ہوتا تو اس صورت میں قصاص نہ واجب ہوگا بلکہ دیت (خون کی قیمت) واجب ہوگی،

(۲) ایک شخص جنابت کی حالت میں شہید کیا گیا تو اس کو غسل دینا چاہیے، حالانکہ شہید کو غسل نہیں دیا جاتا ہے لیکن بعض فقہا کہتے ہیں کہ شہادت کو غالب قرار دیکر غسل نہ دینا چاہیے،

اہم مصلحت کی بنا پر خلاف ورزی کی مثال	اہم مصالح کی بنا پر اس اصول کے خلاف عمل کی بھی گنجایش ہے،

---

[۱] الاشباہ والنظائر ص ۸۳

مثلاً مسلم اور غیر مسلم کی لاشیں اکٹھا پڑی ہوئی ہیں اور شناخت کی کوئی صورت بھی نہیں ہے تو شریعت کے مطابق سب کو غسل دے کر تجہیز و تکفین کی جائے اور سب کی نماز پڑھائی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں ان کو دفن کیا جائے، البتہ اگر غیر مسلم زیادہ ہوں اور شناخت کی کوئی صورت نہ ہو تو شرعی قانون کے مطابق تجہیز و تکفین کی ضرورت نہیں ہے۔

اسی اہمیت کی بنا پر فقہاء نے دفع مشقت کی غرض سے امورات (واجبات) تک کے ترک کو جائز قرار دیا ہے لیکن "کبائر" کے ارتکاب کے معاملہ میں سختی سے کام لیا ہے، البتہ جہاں مصلحت کو غلبہ حاصل ہو جائے وہاں اس میں بھی گنجایش رکھی ہے، مثلاً نماز میں اگر اس کے شرائط "طہارت، ستر و استقبال" وغیرہ پائے جانے کی صورت نہ ہو تب بھی نماز ترک کرنے کی اجازت نہیں ہے، حالانکہ جس حالت میں اللہ تعالیٰ سے مناجات کرنے کا حکم ہے، مذکورہ شرائط کے فوت ہونے سے وہ حالت باقی نہیں رہتی ہے۔

اسی طرح کذب (جھوٹ) حرام ہے، لیکن کسی اہم مصلحت کے غلبہ کی بنا پر تعریض (بات بنانے) کی اجازت ہے، مثلاً لوگوں کے درمیان صلح و صفائی یا میاں بیوی کے بگڑے ہوئے تعلقات کو خوشگوار بنانے کے لیے تعریض سے کام لیا جا سکتا ہے۔

احتیاج ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے	(۱۰) الحاجة تنزل منزل الضرورة عامة او خاصة۔	احتیاج ضرورت کے قائم مقام بن جاتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص ہو۔

اجارہ (کرایہ پر لین دین) بیع سلم اور صناع (اہل پیشہ) سے معاملہ میں اگر شے موجود نہیں ہوتی لیکن اس اصول کے مطابق وہ جائز ہیں، اسی طرح انتہائی حاجتمند کو جب بلا سودی قرض نہ مل سکے تو سودی قرض لینا جائز ہے۔

(۱۱) اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام	جب حلال اور حرام دونوں جمع ہوں تو حرام کو غلبہ ہوگا۔

اس مضمون کی ایک حدیث بھی ہے۔

حلال اور حرام کے جمع ہونے کی صورت میں حرام کو غلبہ ہوگا	ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام	حلال اور حرام کے اجتماع کی صورت میں حرام کو غلبہ ہوگا۔	

بعض محدثین نے اس حدیث کو رسول اللہ صلعم سے مرفوعاً نقل کیا ہے[1]۔ اور بعض نے عبد اللہ بن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے[2]، فقہا نے ذیل کا اصول اسی سے نکالا ہے۔

اذا تعارض دلیلان احدھما	جب ایسی دو دلیلوں کا ٹکراؤ ہو جن میں سے
یقتضی التحریم والآخر الاباحۃ	ایک سے حرمت ثابت ہوتی ہو اور دوسری سے
قدم التحریم	اباحت تو حرمت کو مقدم رکھا جائے گا۔

(۱) مثلاً جانور کو ذبح کرتے وقت چھری مسلمان کے ہاتھ میں ہے لیکن غیر مسلم نے مسلمان کا ہاتھ پکڑ کر چھری چلا دی تو ایسا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

(۲) اگر مردار کی چربی تیل کے ساتھ مل جائے تو ایسے تیل کا استعمال جائز نہیں ہے، البتہ شدید ضرورت میں جائز ہے (۳) اگر گائے کا دودھ گدھی کے دودھ میں مل جائے تو اس کا استعمال درست نہیں ہے (۴) اگر کتے کے اختلاط سے بکری کے بچہ پیدا ہوا تو وہ حلال نہیں (۵) گدھا اور گھوڑے سے ملکر خچر پیدا ہوتا ہے، وہ بھی حلال نہیں ہے (۶) اہلی (پالتو) اور وحشی جانور سے ملکر جو جانور پیدا ہو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔

وسعت میں تنگی اور تنگی میں وسعت سے کام لیا جائے	(۱۱) اذا ضاق الامر اتسع واذا اتسع ضاق	جب کسی حکم کا دائرہ تنگ ہو جائے تو اس میں وسعت ہوتی ہے اور جب وسیع ہو جائے تو تنگ ہوتا ہے،

معاشرتی زندگی کے حالات اور قوانین پر عمل درآمد میں بڑی باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے کہ

---

[1] زیلعی کتاب الصید [2] مصنف عبد الرزاق۔

رجحانات وخیالات کا دھارا کدھر جاتا ہے، اور کن کن چیزوں پر اثر انداز ہوتا ہے، عملی زندگی میں کون کون سی حدیں اس سے متاثر ہوتی ہیں، ان سب سے پوری واقفیت کے بغیر زندگی میں عدل و توازن پیدا کرنے والے احکام مقرر کرنا بہت مشکل ہے۔

جب کسی پہلو کی جانب عمومی میلان بڑھ جاتا ہے اور دوسرے پہلو اس کی وجہ سے کمزور ہوتے جاتے ہیں تو توازن پیدا کرنے کے لیے ایسی بندشوں اور پابندیوں کی ضرورت ہوتی ہے کہ دونوں پہلو اپنی حد میں رہیں اور کوئی پہلو کمزور نہ ہونے پائے، اور ایسے احکام و قوانین پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہوتی ہے، جو کمزور پہلو کو اس کے مناسب مقام پر لا سکیں اور جب یہ صورت بدل کر حالت برعکس ہو جائے تو پھر اس کی مناسبت سے احکام و قوانین میں بھی تبدیلی کی جائے، چنانچہ فقہا کا اصول ہے کہ

شی اپنی حد سے تجاوز کر جائے تو ضد کی طرف لوٹتی ہے	(۲۲) کل ما تجاوز عن حدہ انعکس الی ضدہ	جو شے اپنی حد سے تجاوز کر جائے تو اپنی ضد کی طرف لوٹ آتی ہو کہ اسکے بغیر توازن نہیں پیدا ہو سکتا ہے

بسا اوقات کسی ابتدائی مرحلہ میں ایک شی کی ضرورت ہوتی ہو لیکن اس کو دوامی حیثیت نہیں دی جا سکتی، یا انتہا میں اس کی ضرورت ہوتی ہے اور اس سے پہلے کے مرحلات اس کے متحمل نہیں ہوتے ہیں، اصلاحی اور تعمیری پروگرام میں اس قسم کی بے شمار صورتیں پیدا ہوتی اور ختم ہوتی رہتی ہیں، اس لئے نہ انھیں قانون کا درجہ حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ دائمی طور پر عمل کے لیے ہوتی ہیں، لیکن ایک مدت تک ان کو کرتے رہنے سے انھیں ایسی مقبولیت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ اصل دین اور قانون کی جگہ لے لیتی ہیں، ایسے موقعوں پر مذکورۂ بالا اصول کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے، اور کبھی تو شی کو اصلی حد میں رکھنے کے لیے اس کے بغیر چارہ کار نہیں ہوتا کہ بالکلیہ اس کی ضد کی طرف لوٹا دیا جائے، چنانچہ انقلابی تحریکات میں بیشتر موڑ اس قسم کے آتے ہیں کہ ظاہر بین نظریں اس کو "زیادتی" پر محمول کرتی ہیں، لیکن جو لوگ قومی و جماعتی

زندگی کے رمز شناس ہوتے ہیں، انھیں اس حقیقت کے سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی ہے کہ ایسی حالت میں یہ زیادتی ہی عین عدل و توازن ہے، کیونکہ اس کے بغیر مستقبل میں معتدل زندگی کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا ہے، احکام و قوانین میں مذکورہ قسم کی حالت کا ثبوت اس تصریح میں ہے،

ابتدائی اور انتہائی مرحلات میں بعض احکام مختلف ہوتے ہیں	یغتفر فی الدوام مالا یغتفر فی الابتداء و یغتفر فی الابتداء مالا یغتفر فی البقاء[1]	دائمی طور پر بعض ان احکام کی ضرورت ہوتی ہے جنکی ابتدا میں نہیں ہوتی ہے، اسی طرح ابتدا میں بعض احکام کی ضرورت ہوتی ہے جنکی انتہا میں ضرورت نہیں ہوتی ہے

فقہا نے مذکورہ اصول کے ذریعہ عدل و توازن کے مسئلہ کو بڑی دقیقہ رسی اور نکتہ سنجی سے حل کیا ہے اور ہر حالت کے مناسب وسعت اور تنگی کی گنجایش رکھی ہے، اس حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے فقہ کی بہت سی جزئیات میں دشواری نظر آتی ہے اور بعض مسائل تو بالکلیہ موجودہ حالات کے مناسب نہیں معلوم ہوتے ہیں،

صحابۂ کرام نے احکام و قوانین میں حدود و قیود کی رعایت کا بڑا لحاظ رکھا ہے، اور معمولی باتوں میں بھی اس کی خلاف ورزی کو روا نہیں رکھا ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ (دربار نبوت کے فقیہ) کہتے ہیں،

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے قول سے وسعت اور تنگی کے اصول پر استدلال	لا یجعلن احدکم الشیطان من نفسہ جزءً لا یری الا ان حقا علیہ ان لا ینصرف الا عن یمینہ اکثر ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف[2]	اپنی طرف سے کوئی شخص شیطان کا حصہ نہ مقرر کرے کہ نماز میں دائیں طرف رخ کرکے بیٹھنا ضروری قرار دے لے، میں نے اکثر رسول اللہ کو بائیں طرف رخ کرکے بیٹھتے ہوئے دیکھا ہے،

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۵۰، [2] مسلم

نماز میں سلام پھیرنے کے بعد دائیں یا بائیں جانب رخ کرکے بیٹھنے میں کوئی اہم بات نہیں ہے،
اس کا فیصلہ امام کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے اور رسول اللہ صلعم کا فعل دونوں طرح مروی ہے، بعض
روایتوں میں ہے کہ آپ اکثر بائیں جانب کو بیٹھتے تھے، اور بعض میں ہے کہ دائیں جانب منہ کرکے بیٹھتے تھے،
جس صحابی نے جیسا فعل دیکھا ویسا ہی روایت کیا، اسی بنا پر فقہا دونوں طرف جواز کے قائل ہیں، کوئی
فقیہ، روایت کی قوت دیکھکر دائیں جانب کو ترجیح دیتا ہے اور کوئی بائیں جانب کو مستحسن سمجھتا ہے،
لیکن کسی ایک جانب خاص کر لینے میں چونکہ مقررہ حد کی خلاف ورزی لازم آتی اور وسعت میں
تنگی پیدا ہوتی ہے، اس بنا پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے سختی کے ساتھ رد کیا، علامہ نوویؒ اس حدیث
کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مذکورہ سخت رویہ کی وجہ دائیں یا بائیں
جانب پھرنا نہیں ہے بلکہ دراصل اس ذہنیت پر ضرب لگائی ہے جو ایک طرف خاص کر لینے سے پیدا
ہوتی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

انما هی فی حق من یری ان	یہ سختی اس شخص کے لیے ہے جو ایک کو ضروری
ذالک لابد منه فان من	سمجھے، جو شخص دو امروں میں سے کسی
اعتقد وجوب واحد من الامرین مخطی	ایک کو ضروری سمجھے گا وہ خطا کار ہے،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب کسی مستحسن اور غیر اہم کام کو لوگ ضروری سمجھکر عملاً فرض و
واجب کا درجہ دینے لگیں تو اعتدال پیدا کرنے کے لیے ایک مدت تک اس کا ترک کرنا لازمی
بنجاتا ہے، اسی طرح اگر کسی مستحسن فعل کی جانب سے بالکلیہ توجہ ہٹ جائے تو اس کی طرف متوجہ کرنا
ضروری ہو جاتا ہے،

وسعت میں تنگی اور تنگی میں وسعت کے اصول کے پیش نظر فقہانے قوت نافذہ کے اختیار وسیع
مانے ہیں کیونکہ تخصیص و تعمیم اور تفسیر و اطلاق کے بغیر کام نہیں چل سکتا، مثلاً اراضی اور ٹیکس وغیرہ

کے معاملات میں قوت نافذہ کے اختیار کی وسعت فقہ کی کتابوں میں یہ مذکور ہے:

قوت نافذہ کے اختیار کی وسعت سے استدلال

وارجوان یکون ذالک موسعا علیہ فیکیف ماشاء من ذلک فعل[1]	مجھے امید ہے کہ اس بارہ میں خلافت جو بھی مناسب طریقہ اختیار کرے گی اس کے لیے وسعت اور گنجایش ہے،

اس کے آگے ہے:

واعمل بما تری انہ اصلح للمسلمین واعم نفعا لخاصتھم وعامتھم واسلم لک فی دینک[2]	جس میں مسلمانوں اور ان کے عوام وخواص کا فائدہ ہو اس پر عمل کرو، یہ تمھارے اور تمھارے دین وملت کے لیے زیادہ محفوظ طریقہ ہے ،

غیرمنقولہ موقوفہ جائداد کے بارے میں اختیارات کی وسعت

یجوز لہ مخالفۃ الشرط اذا کان غالب جہات الوقف قری ومزارع فیعمل بامرہ وان غایر شرط الوقف لان اصلھا لبیت المال[3]	جب وقف کی اکثر جہات گاؤں اور مزروعہ زمینیں ہوں تو خلافت اپنی صوابدید کے مطابق انتظام کرے خواہ اس میں واقف کی شرطوں کی مخالفت ہوتی ہو کیونکہ گاؤں اور زمینیں دراصل بیت المال (خلافت) کی ہیں

رسول اللہ کے مخصوصات سے استدلال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معاشرتی اور سماجی زندگی کے بہت سے قانونی واقعات کو ہم یہ کہکر نظرانداز کر دیتے ہیں کہ یہ آپ کی خصوصیات پر محمول ہیں (یعنی قاعدہ وقانون کے تحت) میں نہیں آتے، دراصل غور سے دیکھا جائے تو ان سے اختیار کی وسعت کا ثبوت ملتا ہے، اور وسعت وتنگی کے مذکورہ اصول کی تائید نکلتی ہے، مثلاً ایک شخص نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ میں نے جرم کا ارتکاب کیا ہے (شراب پی ہے) میرے

---

[1] الخراج لابی یوسف ص ۵۹ و ۶۰ از اسلام کا زرعی نظام [2] حوالۂ بالا [3] درالمختار ج ۱ از اسلام کا زرعی نظام

اور پر حد (سزا) جاری کر دیجئے، آپ نے فرمایا کیا تم نے ابھی ہمارے ساتھ نماز پڑھی ہے، اس نے عرض کیا "جی ہاں" آپ نے فرمایا، جاؤ اللہ نے تمھارا قصور معاف کر دیا، اس معافی کا اثر اس شخص پر یہ ہوا کہ اس نے شراب نوشی سے ہمیشہ کے لیے توبہ کر لی، بعض روایتوں میں ہے کہ اس نے کہا، آپ کے کوڑوں (شراب کی سزا) کے خوف سے شراب ترک کرنے میں اپنی توہین سمجھتا تھا، جب آپ نے مجھے معاف کر دیا تو واللہ اس ملعون کو کبھی ہاتھ نہ لگاؤں گا۔[۱]

ایک واقعہ میں مجرم کی جگہ غیر مجرم (جو بچانے کے لیے آیا تھا) پکڑ لیا گیا تھا، اور دربار نبوت سے اسکو سزا کا حکم بھی سنا دیا گیا تھا، یہ صورت دیکھ کر مجرم نے خود آگے بڑھ کر جرم کا اعتراف کر لیا اور ماخوذ شخص کو اس سے بری الذمہ قرار دیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کی سزا معاف فرما دی، ماخوذ شخص کی اس بنا پر کہ دراصل وہ مجرم نہ تھا اور مجرم کی اس بنا پر کہ اس نے محض دوسرے کی جان اور حق کے تحفظ کی خاطر برضا و رغبت اپنے جرم کا اعتراف کر لیا، اور اس سے بڑھ کر خوف و خشیت اور سچی توبہ اور کیا ہو سکتی ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجرم کو یہ کہکر معافی دی کہ اس نے توبہ کر لی ہے، حضرت عمرؓ جیسے فقیہ کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ اعتراف جرم کے بعد سزا نہ دینا مجرم کی حوصلہ افزائی ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں عرض کیا اور سزا دینے کی طرف دوبارہ توجہ دلائی، لیکن رسالت کی دوربیں نگاہ اس حقیقت پر تھی کہ دوسرے شخص کو موت کے منہ سے بچا لینا اور خود اپنے آپ کو پیش کر دینا اتنی ہی بڑی نیکی اور توبہ و انابت الی اللہ ہے کہ بڑی سی بڑی توبہ کی ظاہری شکل حتی کہ سزا کا نفاذ بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا ہے۔[۲]

فقہاء نے اس حدیث سے مقدمات کے فیصلہ میں "قرائن و نظائر" کا اصول مستنبط کیا ہے۔

---

[۱] اعلام الموقعین ج۳ ص نسائی

خصوصاً فوجداری کے مقدمات میں اس کو زیادہ اہمیت دی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں :

الاحکام الظاہرۃ تابعۃ	تو انین کا نفاذ ظاہری دلائل و
للادلۃ الظاہرۃ	شواہد پر ہوگا۔

یہی وجہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کو سزا کا حکم دیا تھا جو حقیقۃً مجرم نہ تھا لیکن ظاہری دلائل اسی کو مجرم ثابت کرتے تھے،

قوت نافذہ کے تصرفات مصلحت پر مبنی ہونے چاہئیں	(۱۵) تصرف الامام علی الرعیۃ منوط بالمصلحت	پبلک کے معاملات میں قوت نافذہ کے تصرفات مصلحت پر مبنی ہونے چاہئیں،

شریعت میں "قوت نافذہ" کی حیثیت ڈکٹیٹر اور مطلق العنان بادشاہ کی نہیں ہے جس کی ہر مرضی اور حکم کو قانون کا درجہ حاصل ہو، اور نہ جمہور کے ساتھ اس کے تعلقات کی نوعیت آقائی و غلامی جیسی ہے کہ کسی کو اس کے سامنے دم مارنے کی مجال نہ ہو بلکہ اس کی حیثیت "امین" کی ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے :

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا	بیشک اللہ تمھیں اس بات کا حکم دیتا ہے
الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَھْلِھَا وَاِذَا	کہ امانتوں کو اس کے اہل تک پہنچاؤ اور
حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْکُمُوا	جب لوگوں کا فیصلہ کرو تو عدل و انصاف
بِالْعَدْلِ (نساء)	کے ساتھ فیصلہ کرو۔

آیت میں امانات سے مراد وہ تمام ذمہ داریاں ہیں جو کسی کے سپرد ہوں، اور تمام حقوق واجبہ ہیں، خواہ ان کا تعلق صرف اللہ سے ہو یا اللہ اور بندہ دونوں سے ہو،

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت براء بن عازبؓ، ابو جعفرؒ

اللہ رضی اللہ عنہم وغیرہ جلیل القدر صحابہ سے بھی اس آیت کی تشریح میں منقول ہے
بھی کہتے ہیں کہ

الامانات جمع امانۃ
م الحقوق المتعلقۃ بذمتہم
حقوق اللہ تعالیٰ و
قوق العباد[1]

آیت میں لفظ "امانات" امانت کی جمع ہے جو ان تمام حقوق کو عام ہے جو ان کے ذمہ ہیں خواہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہو یا حقوق العباد سے۔

آیت کے ضمن میں حضرت زید بن اسلم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

ھذا الخطاب لولاۃ الامر
یقوموا برعایۃ الرعایۃ
حملھم علی موجب الدین
لشریعۃ وعدوا من ذلک
لیۃ المناصب مستحقیھا[2]

یہ خطاب حاکموں کو ہے کہ وہ جملہ امور میں جمہور کے مفاد کی حفاظت کریں اور انھیں دین و شریعت کے مقتضیات کا پابند بنائیں، لفظ امانات میں عہدے بھی شامل ہیں کہ وہ صرف اہلیت و صلاحیت کی بنا پر مستحقین کو دیے جائیں،

لحاظ سے قوت نافذہ کے جملہ اختیارات و تصرفات مصلحت عامہ اور مفاد عامہ کے تحت ہونے
ی اغراض و مفاد یا کنبہ پروری و اقربا نوازی وغیرہ کی شریعت میں کوئی گنجایش نہیں
کے دل میں اللہ تعالیٰ کی خشیت بھی رہنی چاہیے کہ اس سے خلافِ عدل کوئی کام
ے جیسا کہ فقہ میں ہے۔

یجب علی الامام ان یتق اللہ
صرف الی کل مستحق قدر

قوت نافذہ یعنی امام پر واجب ہے کہ وہ اللہ سے ڈرتا رہے اور ہر مستحق کی ضرورت پوری کرے

[1] کا زرعی نظام ص ۲۰۱ [2] ایضاً

حاجتہ من غیر زیادۃ فان قصر — (دوسرے کی حق تلفی کرکے کسی کو ضرورت سے) زیادہ نہ دے
فی ذلک کان اللہ حسیباً[1] — اگر اس میں کوتاہی کریگا تو اللہ کے روبرو اسکا حساب ہوگا،

قوت نافذہ مصلحت اور مفاد عامہ کا فیصلہ کرنے میں آزاد نہیں ہے

"قوت نافذہ" مصلحت اور مفاد عامہ کا فیصلہ کرنے میں بھی آزاد نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس فیصلہ میں شریعت کے نقطۂ نظر کا پورا لحاظ رکھے اور اس کے فیصلہ سے شریعت مطہرہ کی خلاف ورزی نہ لازم آئے، ورنہ وہ فیصلہ قابل نفاذ نہ ہو سکے گا،

لم ینفذ امرہ شرعا الا اذا — اس کا حکم شرعاً جبھی نافذ ہوگا کہ وہ شریعت کے
وافقہ فان خالفہ لم ینفذ[2] — خلاف نہ ہو ورنہ حکم نافذ نہ ہوگا۔

اس اصول کے مطابق کسی کے قبضہ سے اس کی کوئی چیز نکالنا جائز نہیں ہے، جب تک دوسرے کا حق اس میں ثابت نہ ہو یا اس سے ضرر عام اور حقوق عامہ کی پامالی نہ ہوتی ہو، اس کو اس قسم کے تصرفات کا بھی اختیار نہیں ہے جس میں ظاہر نظر میں عمومی فائدہ ہو، مگر یہ فائدہ مضرتوں کا سبب بن سکتا ہو، چنانچہ کسی کو ایسی جگہ مسجد تعمیر کرنے کی اجازت یا توسیع کا حکم دینا جس جگہ سے لوگوں کا عام مفاد وابستہ ہو اور کاروبار میں آنے جانے والوں کو تکلیف ہوتی ہو نا جائز ہے۔

موقوفہ و غیر موقوفہ مال میں مصلحت کے خلاف اسکا فیصلہ صحیح نہیں ہو سکتا

اسی طرح ایسے موقوفہ و غیر موقوفہ مال میں جن کے مالک موجود نہیں ہیں اور عمومی حیثیت سے اس کے اختیارات میں ہیں کسی ایسے تصرف کا مجاز نہیں ہے جو مصلحت سے خالی ہو، اور جس سے کسی نوع کے نقصان کا اندیشہ ہو،

تصرف القاضی فیما لہ فعلہ — قاضی کے اختیارات و تصرفات یتیموں کے
فی اموال الیتامی والترکات — مال، ترکہ اور اوقاف میں مصلحت کے ساتھ

---

[1] زیلعی از الاشباہ والنظائر ص ۸۸ [2] الاشباہ ص ۸۸

والاوقاف مقید بالمصلحۃ — مقید ہیں اور اگر وہ مصلحت پر مبنی نہ ہوں گے
فان لم یکن مبنیا لم یصح[1] — تو صحیح نہ ہوں گے۔

مصلحت کے معاملہ میں فقہا نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے، چنانچہ موقوفہ مال سے مسجد کیلئے فراش مقرر کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کوئی شخص بلا اجرت اس کام کو انجام دینے کے لیے مل جائے، ایسی صورت میں مصلحت کی خلاف ورزی لازم آئیگی اور وقف کا نقصان ہوگا، البتہ اگر واقف کی شرط میں اس کے تصرفات داخل ہوں یا مسجد کی صفائی کی اور کوئی صورت نہ ہوسکتی ہو تو البتہ اجازت ہے، اسی طرح واقف کی شرائط کے خلاف وقف کے مال سے نئے نئے وظائف مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔

ان من القضاء الباطل القضاء بخلاف شرط الواقف لان مخالفته کمخالفة النص[2] — واقف کی شرائط کے خلاف حاکم کے فیصلے باطل ہونگے اسواسطے کہ واقف کی مخالفت نص کی مخالفت کیطرح ہے

البتہ ایسے تمام تصرفات کا اختیار ہے جن سے موقوفہ مال میں اضافہ اور ترقی کی صورت نکل سکے یا غلط لوگوں کے خورد برد سے مال محفوظ رہے تو یہ سب صورتیں مصلحت پر مبنی قرار پائیں گی۔

متولی ومنتظم میں شرعی عذر پیدا ہوجائیں تو علحدہ کرنا ضروری ہے — متولی ومنتظم میں اگر شرعی عذر پیدا ہوجائیں تو اس کا علحدہ کرنا ضروری ہے، مثلاً وقف کا مال اس کی وجہ سے محفوظ نہ ہو، انتظام کرنے سے عاجز ہوجائے، فاسق وفاجر ہو، شراب نوشی، چوری اور جوئے وغیرہ کا عادی ہوجائے[3]۔

خاندانی تولیت اسی وقت تک چل سکتی ہے، جب تک خاندان سے کھلی ہوئی خیانت ظاہر نہ ہو، خیانت کے ثبوت یا اور کوئی شرعی عذر پیدا ہونے کے بعد حاکم اس کو علحدہ کرسکتا ہے، کیونکہ یہ سارے تصرفات مصلحت پر مبنی ہوں گے اور واقف کو بہتر بنانے کی غرض سے ہوں گے[4]۔

متولی کے لیے ضروری ہے کہ وہ امانتدار ہو، معتمد ہو، اللہ سے ڈرنے والا ہو، خائن، مسرف، چور اور غیر ذمہ دار نہ ہو، عہدہ تولیت پر جان دینے والا نہ ہو، کیونکہ ایسے شخص سے ذمہ داری کے احساس کی زیادہ توقع نہیں ہوسکتی۔ (باقی)

---

[1] الاشباہ ص ۸۸ [2] ایضاً ص ۸۹ [3] رد المحتار، ج ۳ [4] عالمگیری باب ولایت الوقف

مسلمانوں کے ہندسی ادب کی ثروت

از جناب شبیر احمد خانصاحب غوری ایم اے ایل ایل بی، بی ٹی ایچ، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

(۴)

(۳) اصول اقلیدس کی شرح و تفسیر

مسلمانوں نے اصول اقلیدس کے ترجمہ و تلخیص ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے غوامض و مشکلات کی شرح و تفسیر بھی کی۔ اس ضمن میں مسلمانوں کی مساعی کا صحیح اندازہ اس وقت ہوگا جب کہ ہم یہ بھی خیال رکھیں کہ یونان کی ہندسی فکر نے اس موضوع پر ایک ہزار سال میں (اقلیدس کے زمانہ سے لیکر منصور عباسی کے زمانہ تک جبکہ اصول اقلیدس کا پہلی مرتبہ مسلمانوں میں ترجمہ ہوا) کیا لکھا

یونانی ہندسہ میں اقلیدس کی شرح | اگرچہ برقلس (Proclus) نے جس انداز میں اپنے پیش رو شراحِ اقلیدس کا ذکر کیا ہے، اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے اصول اقلیدس کی متعدد شروح لکھی جا چکی تھیں، ٹی، ایل۔ ہیتھ لکھتا ہے:

"That There was no lack of commentaries on The Elements before The time of Proclus is evident from The Terms in which Proclus refers To Them"

(T.L. Heath: Thirteen Books of Euclid Vol.1. P.19)

[یہ بات کہ برقلس کے زمانہ سے پہلے اصول اقلیدس کی شروح کی کوئی کمی نہ تھی، اس انداز بیان سے ظاہر ہے جس کے ساتھ برقلس ان کا حوالہ دیتا ہے] لیکن یہ شروح اکثر حالات میں علمی تحقیقات سے خالی تھیں، ٹی، ایل، ہیتھ نے خود برقلس سے نقل کیا ہے:

"At the end of this commentary on Eucl I. Proclus remarks that the commentaries then in vogue were full of all sorts of confusion and contained no account of causes, no dialectical discrimination and no philosophical thought." (ibid: P. 19)

[برقلس اپنی اقلیدس مقالہ اولی کی شرح کے آخر میں کہتا ہے کہ جو شروح اس کے زمانہ میں مروج تھیں وہ ہر قسم کے خلط مبحث سے مملو تھیں، نیز علل و اسباب (دلائل و براہین) جدلیاتی امتیاز اور فلسفیانہ تبصرہ سے یکسر خالی تھیں] بایںہمہ وہ زیادہ شراح کے نام کا ذکر نہیں کرتا، صرف ایرن (Heron) فرفوریوس (Porphyry) اور ببس (Pappus) کی شرح کا حوالہ دیتا ہے،

اس طرح یونان کی ہندسی فکر نے ایک ہزار سال میں اقلیدس کی صرف چار شروح (تین مذکورہ بالا کی اور چوتھی خود برقلس کی) لکھیں، پانچویں شرح سنبلیقیوس (Simplicius) کی ہے، برقلس تو اس کا حوالہ نہیں دیتا، لیکن عربی مصادر میں اس کی تفصیل محفوظ ہے، یہ شروح حسب ذیل ہیں:

۱- ایرن: کتاب حل شکوک اقلیدس[1]

۲- سنبلیقیوس: کتاب شرح صدر کتاب اقلیدس وہو المدخل الی الہندسہ[2]

۳- ببس: کتاب تفسیر المقالۃ العاشرۃ من اقلیدس فی مقالتین[3]

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۶۹ نیز ص ۳۷۱ [2] ایضاً ص ۳۷۵ [3] ایضاً ص ۳۷۶

یہ تینوں کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئی تھیں، تبس کی "تفسیر المقالۃ العاشرہ" کو ابو عثمان الدمشقی نے ترجمہ کیا تھا، ابن الندیم نے موصل میں علی بن احمد العمرانی کے کتب خانہ میں اس کا دسواں مقالہ دیکھا تھا، چنانچہ الفہرست میں لکھتا ہے:

ونقل ابو عثمان الدمشقی منہ	ابو عثمان دمشقی نے اسکے (تبس کی شرح اقلیدس کے)
مقالات رأیت منھا العاشرۃ	کچھ مقالے ترجمہ کیے تھے، جن میں سے میں نے
بالموصل فی خزانۃ علی بن احمد	(ابن الندیم نے) موصل میں علی بن احمد العمرانی
العمرانی۔[1]	کے کتب خانہ میں دسواں مقالہ دیکھا تھا۔

اس کا ایک نسخہ ابن کاتب حلیم کا لکھا ہوا ابن القفطی کے پاس بھی تھا، چنانچہ "اخبار العلماء باخبار الحکماء" میں "اقلیدس" کے زیرِ عنوان لکھتا ہے:

ورأیت شرح المقالۃ العاشرۃ	ایک قدیم یونانی مہندس نے جس کا نام ببس
لرجل یونانی قدیم اسمہ ببس	تھا اقلیدس کے دسویں مقالے کی شرح لکھی
وقد خرجت الی العربی وملکتھا	تھی، یہ عربی میں ترجمہ ہوئی، میں نے اسے دیکھا تھا
بخط ابن کاتب حلیم وھی عندی	اور ابن کاتب حلیم کا لکھا ہوا اس کا نسخہ
والحمد للہ[2]	میرے پاس ہے،

اس کے کچھ اجزا ہنوز امپریل لائبریری میں موجود ہیں (نمبر ۲ - ۹۵۲)

ایرن کی "حل شکوک اقلیدس" کا النیریزی اور البیرونی اس طرح حوالہ دیتے ہیں گویا یہ کتاب ان کے سامنے تھی۔ سنبلقیوس کی "شرح صدر کتاب اقلیدس" کو النیریزی نے اپنی شرح "اقلیدس" میں حرف بحرف نقل کر دیا ہے۔

---

[1] الفہرست ص ۲۷۱، [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۴۷-۴۸

ان تین شروح کے علاوہ محققین یورپ کے خیال میں دو اور یونانیوں نے اقلیدس کی شرح لکھی تھی،

۴۔ برقلس نوفلاطونی: شرح مقالۂ اولیٰ من اقلیدس

۵۔ فرفوریوس: شرح اقلیدس (؟) مگر خود محققین یورپ کو یقین نہیں ہے کہ فرفوریوس نے اقلیدس کی شرح لکھی تھی۔ ٹی۔ ایل ہیتھ لکھتا ہے:

"Whether he really wrote a systematic commentary on The Elements is uncertain." (ibid: P.24)

پھر برقلس نے اپنی شرح مقالۂ اولیٰ میں فرفوریوس کی جو تعلیقات نقل کی ہیں ان سے محققین اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ شرح (اگر ہو بھی) ہندسی ادب میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔

"There is nothing of importance in the notes attributed to Porphyry by Proclus." (ibid: P.24)

[برقلس نے فرفوریوس کی جانب جو تعلیقات منسوب کی ہیں، ان میں کوئی اہم بات نہیں ہے]

بہر حال ان چار پانچ شروح کے مقابلے میں مسلمانوں نے جو ہندسی خدمات انجام دی ہیں اس کا ایک مختصر گوشوارہ حسب ذیل ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ ایرن کی کتاب "حل شکوک اقلیدس" اور سنبلقیوس کی "شرح صدر کتاب اقلیدس" اگلے ذیلی عنوان [شرح مصادرات وحل شکوک] کے تحت میں آتی ہیں اس طرح پیش نظر ذیلی عنوان کے تحت یونان کی ہندسی فکر کے صرف دو کارنامے رہجاتے ہیں اور وہ بھی جامع نہیں ہیں: برقلس کی شرح اقلیدس [جو صرف مقالہ اولیٰ پر ہے] اور بپس کی شرح [جو صرف دسویں مقالے پر ہے]

مسلمان شراح اقلیدس ابن الندیم نے "کتاب الفہرست" میں اپنے زمانہ تک کے مسلمان شراح و مفسرین اقلیدس کی ایک فہرست دی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

وشرح النيريزي ولرجل يعرف
بالكرابيسي يرد ذكره فيما بعد
شرح له وللجوهري شرح هذا الكتاب
من اوله الى آخره وتم اخبار
الجوهري وللماهاني شرح المقالة
الخامسة من الكتاب .... ولابي
جعفر الخازن الخراساني وسيمر
ذكره شرح كتاب اقليدس ولابي
الوفا شرح هذا الكتاب لم يتممه
وفسر المقالة العاشرة رجل يعرف
بابن راهويه الارجاني وفسر
ابو القاسم الانطاكي الكتاب
كله وقد خرج وكان سند بن
علي قد فسره فرأى ابو علي منه
تسع مقالات وبعض العاشرة
وفسر العاشرة ايضاً ابو يوسف
الرازي وجوده لابن العميد[1]

اور اصول اقلیدس کی شرح النیریزی نے لکھی
اور ایک شخص کی جو الکرابیسی کے نام سے مشہور ہے
اور جس کا ذکر آرہا ہے اقلیدس کی شرح ہے، اور
الجوہری نے اس کی شرح از اول تا آخر لکھی، الجوہری
کا ذکر آگے آئیگا، الماہانی نے اس کے پانچویں
مقالے کی شرح لکھی.... ابوجعفر الخازن الخراسانی
نے جس کا ذکر عنقریب آگے آئیگا کتاب اقلیدس کی
شرح لکھی، ابو الوفا نے اس کتاب کی شرح لکھی
مگر وہ اسے پورا نہ کرسکا، دسویں مقالے کی
تفسیر ایک شخص نے جو ابن راہویہ الارجانی
کے نام سے مشہور ہے لکھی، ابوالقاسم الانطاکی
نے پوری کتاب کی تفسیر لکھی، سند بن علی نے
اس کتاب کی تفسیر لکھی تھی اور ابو علی نے اس کے
نو مقالے اور کچھ دسواں مقالہ لکھا تھا،
دسویں مقالے کی تفسیر ابو یوسف الرازی نے
لکھی اور ابن العمید کے لیے اس کی
تہذیب کی،

اقلیدس کی شرح و تفسیر کا سلسلہ ابن الندیم کی وفات (۳۷۸ھ) کے بعد بھی جاری رہا لیکن

[1] الفہرست ص ۳۷۱-۳۷۲

مسلمان مہندسین کی جگر کاویوں کا بہت بڑا حصہ تو ساتویں صدی میں ہلاکو خاں اور دوسرے تاتاری لٹیروں کے نہب و غارت سے نابود ہوگیا، جو باقی بچا اس کا اکثر حصہ ان کے اخلاف کے تغافل اور جمود و بے حسی کی بنا پر حوادث کی نذر ہوگیا، ایک قلیل حصہ یورپ کی لائبریریوں میں مقفل ہے، لیکن یہ قلیل حصہ بھی اتنا معتد بہ ہے کہ اس پر ایک زندہ قوم فخر کرسکتی ہے، اس کی مختصر نشاندہی حسب ذیل ہے:

۱- شراحِ اقلیدس میں سب سے قدیم عباس بن سعید الجوہری ہے، آگے چل کر اس کے ذکر میں ابن الندیم کہتا ہے:

العباس بن سعید الجوهری	عباس بن سعید الجوہری منجلہ عہد مامون کے
وکان فی جملة اصحاب الرصد	ہیئت دانوں میں تھا، اسے ہندسہ سے زیادہ دلچسپی
والغالب علیه الهندسة وله من الکتب	تھی، اس فن میں اس کی دو کتابیں قابل ذکر ہیں
(۱) کتاب تفسیر کتاب اقلیدس	(۱) شرح اقلیدس
(۲) کتاب الاشکال التی زادها	(۲) وہ اشکال جن کا اس نے اقلیدس
فی المقالة الاولیٰ من اقلیدس[1]	کے پہلے مقالے میں اضافہ کیا ہے

یہ دونوں کتابیں آج ناپید ہیں۔

(۳) ان کے علاوہ محقق طوسی نے الجوہری کی ایک اور کتاب "اصلاح کتاب الاصول" کا ذکر کیا ہے جس میں پچاس شکلیں تھیں، چنانچہ انھوں نے لکھا ہے:

واما الجوهری رحمه الله فله	اور الجوہری رحمہ اللہ نے "اقلیدس کی اصلاح"
اصلاح کتاب الاصول وقد	لکھی ہے اور مقدمات و مصطلحات میں اضافہ
زاد فی مبادی کل فن مقدمات	کیا ہے، اور اشکال کتاب میں تقریباً
ومصطلحات وفی اشکال الکتاب قریباً من خمسین شکلاً[2]	پچاس شکلیں بڑھا دی ہیں۔

---

۱ الفہرست ص ۳۷۹ ۲ الرسالۃ الشافیہ

ممکن ہے یہ نمبر (۱) و (۲) میں سے کوئی ہو، بہر حال ان پچاس اضافہ کردہ اشکال میں سے دس شکلیں محقق طوسی نے "الرسالۃ الشافیہ" میں نقل کی ہیں، اس کی تفصیل مصادرۃ توازی خطوط کی اصلاح کے سلسلے میں آگے آرہی ہے،

(۴) زیادات فی المقالۃ الخامسۃ من کتاب اقلیدس :- اس کا ذکر ابن الندیم نے نہیں کیا مگر اس کا ایک نسخہ فیض کی لائبریری میں اور دوسرا انڈیا آفس میں موجود ہے،

۲- سند بن علی : یہودی المذہب تھا، مگر مامون کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہو گیا تھا، اور مامون نے اسے اپنے درباری منجموں میں داخل کر لیا تھا، ہندسہ میں اسے خاص مہارت تھی، اور اس فن میں خصوصیت کے ساتھ اس کا بنو موسیٰ سے مقابلہ رہتا تھا، چنانچہ ابن الندیم نے اس ہندسی مناظرے کے ضمن میں بنو موسیٰ کی دو تصانیف کا بھی ذکر کیا ہے، یعنی (۱) کتاب مسائل جرت ایضاً بین سند بن احمد" اور (۲) کتاب المسئلۃ التی القاہا علی سند بن علی احمد بن موسیٰ"[1] ابن الندیم نے شراحِ اقلیدس کی فہرست میں سند بن علی کا نام بھی گنایا ہے اور کہا ہے کہ اس کی تفسیر اقلیدس کا بڑا حصہ ابو علی کی نظر سے گزرا تھا، اس کا حوالہ اوپر آچکا ہے، مگر یہ کتاب آج نایاب ہے، آگے چل کر ابن الندیم نے "سند بن علی" کے زیر عنوان اس کی دو اور کتابوں کا ذکر کیا ہے، یعنی (۱) کتاب المنفصلات والمتوسطات" اور (۲) کتاب القواطع" ان پر تبصرہ آگے آئے گا۔

۳- "الماہانی" کے عنوان سے آگے چل کر ابن الندیم لکھتا ہے :

ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ من	ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ ماہرین علم الحساب ہندسین
علماء اصحاب الرصد او وا لمهندسين	میں سے تھا، علم ہندسہ میں اسکی دو کتابیں ہیں
ولہ من الکتب .... (۱) کتاب	.... (۱) نسبت و تناسب کے بیان
رسالتہ فی النسبۃ	میں ایک رسالہ،

[1] الفہرست ص ۳۷۰

(۲) کتاب فی ستۃ وعشرین شکلاً من	(۲) مقالۂ اولیٰ کی چھبیس اشکال جن کے
المقالۃ الاولیٰ من اقلیدس	ثابت کرنے کے لیے "خلف للفروض"
التی لا یحتاج فی شیٔ منہا	Reductio ad absurdum کی
الی الخلف[1]	ضرورت نہیں پڑتی۔

ان میں سے اول الذکر غالباً پانچویں مقالے کی شرح یا اس کا جزء ہے جس کا ذکر ابن الندیم نے شراح اقلیدس کی فہرست میں کیا تھا۔ (تفصیل اوپر گذری) اس شرح کا ایک نسخہ پیرس میں موجود ہے،

(۳) ان کتابوں کے علاوہ الماہانی نے دسویں مقالے کی بھی شرح لکھی تھی (ابن الندیم نے اس کا ذکر نہیں کیا)۔ اس کا ایک جزء پیرس میں موجود ہے،

(۴) الکرابیسی کے عنوان سے ابن الندیم جیسا کہ اس نے شراحِ اقلیدس کی فہرست میں وعدہ کیا تھا، آگے چل کر لکھتا ہے:

وھو احمد بن عمر من افاضل المہندسین	الکرابیسی کا نام احمد بن عمر ہے، وہ فاضل مہندسین
وعلماء الاعداد ولہ من الکتب	وعلمائے اعداد میں سے تھا، اس کی مصنفات میں
(۱) کتاب تفسیر اقلیدس	(۱) کتاب تفسیر اقلیدس مشہور ہے

الکرابیسی کی شرح اقلیدس کا دنیا میں واحد نسخہ صرف بانکی پور میں ہے لیکن اس میں صرف پہلے سات مقالے اور دسواں گیارہواں مقالہ ہے،

(۵) النیریزی: ابو العباس الفضل بن حاتم النیریزی نجوم و ہیئت کے علاوہ علم ہندسہ میں بھی سرآمد فضلائے روزگار تھا، چنانچہ ابن القفطی لکھتا ہے

وکان الفضل متقدماً فی علم	اور فضل بن حاتم النیریزی علم ہندسہ، ہیئت

---

[1] الفہرست ص ۳۷۹ [2] ایضاً ص ۳۹۲

الهندسة وهيئة الافلاك و	اور حرکات النجوم میں سرآمد فضلائے روزگار
حرکات النجوم وله تاآليف مشهورۃ	تھا، اس کی تصانیف مشہور ہیں،
منها...كتابه فی شرح كتاب	ان میں سے...... اس کی کتاب شرح
اقليدس[۵]	کتاب اقلیدس بھی ہے۔

مسلمان مفسرین اقلیدس میں النیریزی ہی کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس نے یونانی شراحِ اقلیدس کے ہندسی افکار کو بعینہٖ نقل کیا ہے، اور اس طرح النیریزی کا یونانی ھندسین بالخصوص ایرن (Heron) اور سنبلیقیوس (Simplicius) پر احسانِ عظیم ہے کہ اس کے طفیل میں ان کے ہندسی افکار آج تک محفوظ ہیں، ورنہ ان کی شرحِ اقلیدس کب کی یا حوادث کی نذر ہو چکیں، اسی وجہ سے مستشرقین نے قدیم زمانہ سے النیریزی کی شرحِ اقلیدس کے ساتھ خصوصی اعتنا برتا ہے، چنانچہ جیرارڈ کریمونائی (Gherard of Cremona) نے بارھویں صدی میں اس کتاب کا عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا۔

افسوس صرصر حوادث کے جھونکوں سے اس بیش قیمت کتاب کے اوراق کا شیرازہ بھی منتشر ہو گیا، اور عربی اصل میں آج اس کے صرف چھ مقالے ملتے ہیں، جو کتب خانہ لیڈن میں موجود ہیں (نمبر ۳۹۹) انھیں بیسھوورن (Besthorn) اور ہیبرگ (Heiberg) نے شائع کر دیا ہے، لاطینی ترجمے کے بھی صرف دس مقالے ملتے ہیں جو کریکاؤ (Cracow) کے کتب خانہ میں ہیں انھیں کرٹز (Curtz) نے شائع کر دیا ہے،

۶- ابو جعفر الخازن: زیج الصفائح کے مصنف کی حیثیت سے مشہور ہے مگر علم الہندسہ میں بھی ید طولیٰ رکھتا تھا، چنانچہ ابن القفطی لکھتا ہے:

خبير بالحساب والهندسة و	حساب ہندسہ اور علم ہیئت میں کثیر المعلومات تھا،

---

۵ اخبار العلما باخبار الحکما، ص ۱۶۸

التسییر عالما بالارصاد و	ارصاد و افلاک کا مشہور عالم تھا، اور عملی مشاہدات
العمل بما مذکور بھذا النوع	میں دستگاہ کامل رکھتا تھا اور اس حیثیت سے
فی زمانہ[۵]	اپنے زمانہ میں مشہور تھا۔

حسب تصریح ابن الندیم (جس کا حوالہ اوپر گزرا) ابو جعفر الخازن نے اقلیدس کی شرح لکھی تھی، ابن الندیم نے جس انداز میں اسکا ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو جعفر الخازن نے پورے اصولِ اقلیدس کی شرح لکھی تھی، مگر لیڈن، برلن اور پیرس میں اس کے جو مخطوطے ملتے ہیں، وہ صرف دسویں مقالے کے نصف اول پر مشتمل ہیں اور ان کے آخر میں اس نے تصریح کی ہے کہ باقی پر سلیمان بن عصمہ نے شرح لکھی ہے۔

۷۔ ابو الوفاء البوزجانی (۳۲۸ - ۳۸۸ھ) : ہندسہ سے زیادہ حساب اور الجبر و المقابلہ کے لیے مشہور ہے اور اس سے زیادہ علم المثلثات اکروی نیز حرکت قمر کے انضباط کے سلسلے میں شہرت رکھتا ہے، ابن الندیم نے مفسرینِ اقلیدس کے ضمن میں اس کا ذکر کیا ہے، جہاں اس نے لکھا ہے کہ وہ اپنی تفسیر اقلیدس پوری نہیں کرسکا (حوالہ اوپر مذکور ہوا) مگر یہ کتاب آج نایاب ہے، البتہ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں لکھا ہے کہ ابو الوفاء نے عملی ہندسہ پر تیرہ مقالوں میں ایک کتاب لکھی تھی، اس پر تبصرہ "اصول ہندسہ پر مسلمانوں کی مستقل تصانیف" کے ضمن میں آ رہا ہے۔

۸۔ ابن راہویہ الارجانی نے حسب تصریح ابن الندیم دسویں مقالے کی شرح لکھی تھی، مگر یہ شرح آج ناپید ہے۔

۹۔ ابو القاسم الانطاکی : ابن القفطی نے اس کے بارے میں لکھا ہے :

علی بن احمد الانطاکی ابو القاسم المجتبیٰ	ابو القاسم علی بن احمد الانطاکی المعروف بہ المجتبیٰ انطاکیہ
من اھل انطاکیہ و ... من اصحاب	کا رہنے والا تھا ... عضد الدولہ بویہی کا درباری تھا
عضد الدولۃ بن بویہ المقدمین	اور اسکے یہاں علم الحساب اور ہندسہ کے مسلم الثبوت ماہر
عندہ یقوم بعلم العدد والھندسۃ	میں محسوب ہوتا تھا، ... عمدہ تصانیف کا مصنف ہے
غیر مدافع فی ذلک ... ولہ تصانیف ...	ان میں ... "شرح اقلیدس" مشہور ہے

۱۰ - ابو یوسف الرازی نے حسب تصریح ابن الندیم دسویں مقالے کی شرح لکھی تھی اور اسکی تنقیح و تہذیب کے بعد اسے ابو الفتوح ابن العمید کے نام پر معنون کیا، مگر یہ شرح بھی آج ناپید ہے۔

ابن الندیم کی عمر ۳ بالا فہرست جامع نہیں ہے، اور لوگوں نے بھی بالخصوص ابن الندیم کی وفات ۳۸۵ھ کے بعد اقلیدس کی شرح لکھی ہیں، مثلاً

۱۱ - ابو داؤد سلیمان بن عصمہ: ابو جعفر الخازن کا ہم عصر تھا، اور بویہیئے کا درباری ہیئت داں تھا، البیرونی نے اپنی تصانیف بالخصوص "استخراج الاوتار" میں بار بار سلیمان بن عصمہ کا حوالہ دیا ہے، سوٹر نے عصمہ کو عقبہ پڑھا ہے، حالانکہ صحیح لفظ "عصمہ" ہے، حسب تصریح ابو جعفر الخازن اس نے اقلیدس مقالۂ عاشرہ کے نصف ثانی کی شرح لکھی تھی، اس شرح کا وہ جز جو "متوسطات" و "منفصلات" پر ہے لیڈن میں موجود ہے،

۱۲ - ابو محمد الحسن بن عبید اللہ سلیمان بن وہب نے اقلیدس کے نظریۂ نسبت (مقالہ پنجم) کی شرح لکھی تھی، ابن القفطی لکھتا ہے:

الحسن بن عبید اللہ بن سلیمان بن وہب	ابو محمد حسن بن عبید اللہ بن سلیمان بن وہب ... علم ہندسہ
.... لہ نفس فاضلة فی علم الهندسة	کے فضلاء میں سے تھا ...... اس کی تصانیف میں سے
له من التصنیف کتاب شرح المشکل من	"شرح المشکل من کتاب اقلیدس فی النسبۃ"
کتاب اقلیدس فی النسبة مقالة[1]	ایک مقالہ میں ہے۔

۱۳ - احمد بن الحسین الاہوازی الکاتب نے اقلیدس کے دسویں مقالے کی شرح لکھی تھی جس کے چند اوراق لیڈن (نمبر ۹۷۰) برلن (نمبر ۵۹۲۳) اور پیرس (نمبر ۱-۲۴۶۷) میں موجود ہیں،

۱۴ - ابن الہیثم (المتوفی ۴۲۹ھ) نے اقلیدس کے سلسلے میں متعدد کتابیں لکھی تھیں۔ شرح اقلیدس کے سلسلے میں ابن ابی اصیبعہ نے خود ابن الہیثم سے اسکی حسب ذیل کتاب کا نام نقل کیا ہے۔

فمما صنعته فی العلوم الریاضیة	علوم ریاضیات میں میں نے پچیس کتابیں لکھی ہیں، ان میں سے
خمسة وعشرون کتابا احدها[2]	ایک "شرح اصول اقلیدس فی الهندسہ
شرح اصول اقلیدس فی الهندسة والعدد وتلخیصه	والعدد وتلخیصہ" ہے۔

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۱۳ [2] عیون الانباء جلد ۲ ص ۹۳

۱۵۔ ابوسعید الارموی نے اصول اقلیدس کے پہلے اور دوسرے مقالے کی شرح لکھی تھی۔ بیہقی نے تتمہ صوان الحکمہ" میں لکھا ہے:

الحکیم ابوسعید الارموی کان حکیماً قد امتطی غوارب الحکمۃ .... لہ تصانیف منہا ... شرح المقالۃ الاولیٰ والثانیۃ من کتاب اقلیدس[1]

حکیم ابوسعید الارموی حکیم کامل تھا، وہ مختلف شعبہائے حکمت میں دستگاہ عالی رکھتا تھا، متعدد تصانیف کا مصنف ہے ان میں سے ایک ... شرح المقالۃ الاولیٰ والثانیہ من اقلیدس ہے،

۱۶۔ ابن السمح الغرناطی نے اقلیدس کے تعارف کے لیے اس کی ایک تفسیر لکھی تھی، چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے:

فمن اشہرہم ابن السمح ..... کان متحققاً بعلم العدد والھندسۃ ..... لہ توالیف حسنۃ منہا کتاب المدخل الی الھندسۃ فی تفسیر کتاب اقلیدس[2]

ان میں سے جو لوگ زیادہ مشہور ہیں ان میں ایک ابن السمح تھا ... وہ علم الحساب اور ہندسہ کا محقق اور عمدہ تصانیف کا مصنف تھا۔ ان میں ایک کتاب المدخل الی الہندسہ" ہے، جو اقلیدس کی شرح ہے

۱۷۔ حکمائے اندلس میں سے کسی اور نے بھی اقلیدس کی شرح لکھی تھی، مگر ابن القفطی کو شارح کا نام یاد نہیں رہا، چنانچہ شراح اقلیدس کے تذکرے میں لکھتا ہے:

وذکر ابوالحسن القشیری الاندلسی رحمہ اللہ ان لبعض الاندلسیین شرحاً لھذا الکتاب سماہ ونسیہ

ابوالحسن قشیری اندلسی نے ذکر کیا کہ فضلائے اندلس میں سے کسی نے اقلیدس کی شرح لکھی تھی، انھوں نے شارح کا نام بھی بتایا تھا مگر میں بھول گیا،

۱۸۔ ابومحمد بن عبدالباقی البغدادی نے اقلیدس کے دسویں مقالے کی شرح لکھی تھی اس میں حسابی مثالیں دی تھیں، اس کتاب کا ایک نسخہ ابن القفطی کے پاس تھا، چنانچہ وہ لکھتا ہے:

ورأيت شرح العاشرة للقاضي ابي محمد بن عبد الباقي البغدادي الفرضي المعروف بقاضي البيمارستان وهو شرح جميل حسن مثل فيه الاشكال بالعدد وعندي هذه النسخة بخط مؤلفها والحمد لله وحده[1]

اقلیدس کے دسویں مقالے کی جو شرح ابو محمد بن عبد الباقی البغدادی نے (جو قاضی بیمارستان کے نام سے مشہور ہیں) کی تھی میں نے دیکھی ہے، وہ بہت اچھی شرح ہے، جس میں ہندسی اشکال کو حسابی مثالوں سے سمجھایا ہے، میرے پاس بحمد و تعالیٰ اس کتاب کا خاص مصنف کا لکھا ہوا نسخہ ہے،

خوش قسمتی سے اس کتاب کا ایک مخطوطہ ہنوز موجود ہے جسے کرتنز نے النیریزی کی شرح اقلیدس کے لاطینی ترجمہ کے آخر میں شائع کر دیا ہے۔

۱۹۔ سعید بن مسعود النفس نے جو ابو نصر غرس النعمۃ کے نام سے مشہور ہے حجاج بن مطر کے ترجمۂ اقلیدس پر حواشی لکھے تھے۔

ابن العبری اس کی ہندسہ دانی کے بارے میں لکھتا ہے:

مسعود البغدادي المعروف بابن النفس من مشاهير الاطباء في اواسط القرن السابع الهجري طبيب حاذق نبيل خدم المستعصم.... خلف ولده غرس النعمة ابا نصر وكان ابو نصر فاضلا عاقلا ذا فنون خبيرا باصول الهندسة فاكا مشكلاتها[2]

مسعود ابن النفس البغدادی اواسط قرن ہفتم کا حاذق طبیب تھا، وہ مستعصم باللہ کا معالج خصوصی تھا..... اس کے بعد اس کا بیٹا ابو نصر غرس النعمہ تھا جو فاضل و دانشمند تھا اور مختلف علوم میں دستگاہ عالی رکھتا تھا، اصول ہندسہ کا متبحر عالم تھا اور اس کی مشکلات کے حل میں کمال رکھتا تھا۔

لیڈن میں حجاج کے ترجمۂ اقلیدس کا جو مخطوطہ ہے اس پر غرس النعمہ کے حواشی محفوظ ہیں۔

۲۰۔ ابو عبد اللہ بن معاذ الجیانی نے اقلیدس کے پانچویں مقالے کی شرح لکھی تھی، اس کا ایک مخطوطہ الجزائر کی لائبریری میں موجود ہے (نمبر ۳-۱۴۴۶)

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۲۴۸ [2] مختصر الدول لابن العبری ص ۴۸۴

۲۱۔ کمال الدین البیزدی نے جو محقق دوانی کے ارشد تلامذہ میں سے تھے اور جن کی شرح ہدایۃ الحکمۃ میبذی کے نام سے مشہور ہے۔ تحریر اصول اقلیدس پر حواشی لکھے تھے جس کے آٹھ مقالے رامپور میں موجود ہیں۔

۲۲۔ محقق دوانی کے ایک دوسرے شاگرد مظفر الدین علی شیرازی تھے۔ وہ ہندسہ میں میر صدر الدین شیرازی کے شاگرد تھے۔ انھوں نے اصول اقلیدس کی مشکلات کے حل کے لیے حواشی لکھے تھے جنھیں طاشکبری زادہ نے دیکھا تھا اور بہت مفید پایا، چنانچہ انھوں نے الشقائق النعمانیہ میں لکھا ہے:

مولی الشیخ مظفر الدین علی الشیرازی ... کانت له ید طولی فی علم الحساب والهیئة والهندسة ... ورأیت فی کتاب اقلیدس فی علم الهندسة انه قرأ من اوله الی آخره علی الفاضل میر صدر وکتب علیه الحواشی لحل مشکلات اقلیدس فهمت من ذلك ان له[1]	مولانا شیخ مظفر الدین علی شیرازی ... انھیں علم الحساب، ہیئت اور ہندسہ میں ید طولیٰ حاصل تھا، میں نے ہندسہ کی کتاب اقلیدس کے ایک نسخہ میں دیکھا جسے انھوں نے از اول تا آخر میر صدر الدین شیرازی سے پڑھا تھا اور اس پر مشکلات اقلیدس کے حل کیلئے حواشی لکھے تھے

۲۳۔ علامہ برجندی نے تحریر اصول اقلیدس کی شرح "تحریر تحریر اقلیدس" کے نام سے لکھی، اسکا ایک نسخہ رضا لائبریری رامپور میں ہے۔

۲۴۔ ہندوستان میں میر محمد ہاشم العلوی (المتوفی ۱۰۶۹ھ) نے اقلیدس کی شرح لکھی، اسکے نسخے رامپور اور بانکی پور میں موجود ہیں۔

یہ فہرست صرف ان فضلا کے نام کی ہے جن کی کتابیں یا حوادث کا صدمہ اٹھا کر بھی زندہ رہ گئی ہیں یا جن کے نام تاریخ و تراجم کی کتابوں میں محفوظ ہیں لیکن بہت سے ایسے بدنصیب ہوں گے جو اپنے عہد کے ابن الہیثم اور طوسی ہوں گے لیکن تاریخ و تراجم کی مسند بقائے دوام پر انھیں بار نہیں مل سکا۔ پھر خود تاریخ و تراجم ہی کی تمام کتابیں ہم تک کب پہنچی ہیں، اس سے بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسلمانوں نے علم ہندسہ کے غوامض و دقایق کی شرح و تفسیر کے ساتھ اس سے کم اعتنا نہیں کیا جتنا یورپ کے فضلا نے کیا ہے۔

---

[1] الشقائق النعمانیہ برحاشیہ تاریخ ابن خلکان جلد اول ص ۲۱۱

مصحفی بحیثیت فارسی شاعر

از
جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہوی، رضا لائبریری رام پور

غالباً بہت کم لوگ اس حقیقت سے واقف ہیں کہ شیخ غلام ہمدانی مصحفی جس طرح اردو کے ایک بلند پایہ شاعر تھے، اسی طرح فارسی نظم و نثر میں بھی ان کو ید طولیٰ حاصل تھا اور اس لحاظ سے یقیناً ان کو میر و غالب کے پہلو میں جگہ دی جاسکتی ہے۔

مصحفی نے اس دور میں آنکھ کھولی تھی جب دہلی سے لکھنؤ تک فارسی چھائی ہوئی تھی اور ذریعہ تعلیم صرف عربی و فارسی تھی، یہی وجہ ہے کہ اس دور کے قریب قریب تمام ریختہ گو شعراء باستثنائے چند، فارسی میں بھی بے تکلف شعر کہتے تھے، چنانچہ ان کے فارسی اشعار متفرق طور پر عام طور سے تذکروں میں ملتے ہیں، یہی وہ ماحول تھا جس نے غالب کو فارسی کا مسلم الثبوت استاد بنا دیا۔ رسم زمانہ کے مطابق مصحفی کی ابتدائی تعلیم بھی فارسی میں ہوئی اور تیس سال کی عمر تک انھوں نے اس میں کمال پیدا کر لیا، اس کے بعد جب دہلی سے ترک سکونت کر کے لکھنؤ آئے تو یہاں کے دوران قیام میں انھوں نے علوم عربیہ طبیعی، الٰہی، ریاضی وغیرہ کی تعلیم مولوی مستقیم گوپاموی سے حاصل کی، نیز میبذی اور صدرا کا درس بھی ان ہی سے لیا، آخر عمر میں انھوں نے عربی کی اتنی استعداد پیدا کر لی تھی کہ دیوان عربی کی تصنیف کا ارادہ تھا، بلکہ قریب قریب ایک جزو غزلیات اور نو دو نعتیہ قصائد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں لکھ بھی لیے تھے، جو خود ان کے بیان کے مطابق نذر زندگی کی نذر ہو گئے،[۱]

---

[۱] ریاض الفصحا، ص ۲۰۸

ایسی حالت میں معلوم نہیں مولانا عبدالماجد صاحب دریا بادی نے یہ کس طرح لکھ دیا کہ

"علمی قابلیت زیادہ نہ تھی، تاہم بقول صاحب آبحیات، زبان فارسی اور ضروریاتِ شعری سے باخبر تھے، اور نظم و نثر کی کتابوں کو اچھی طرح دیکھ کر معلومات وسیع اور نظر بلند حاصل کی تھی۔" (مقدمۂ مثنوی بحر المحبت)

مصحفی کے فارسی اشعار اور اردو کے قصائد، مصحفی کے اس بیان کی پوری پوری تصدیق کرتے ہیں۔ ان کے عربی قصائد اور غزلیات تو خود ان کی زندگی ہی میں ضائع ہو گئی تھیں، البتہ فارسی دیوان میں کئی غزلیں ایسی ہیں جن میں انھوں نے یہ التزام کیا ہے کہ پہلا مصرعہ فارسی کا ہے اور دوسرا عربی کا، ان مصرعوں کی پختگی دیکھ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایسا کلام عربی کے کسی مبتدی کا ہو سکتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

یارب بہ سوز سینۂ پاکانِ بے ریا — نوّر بنور عشقک قلبی مع العشا

یوسف چہرۂ چوں تو بہ بیند بگوید ت — لیس الملیح مثلک فی الارض و السما

آں شاخِ گل کہ من شدہ ام بلبلش ہنوز — ما حرکہ الشمال و لا مسّہ الصبا

نوائے سماندہ در دلِ تاریک مصحفی — فاصرفہ عن سبیل ضلال الی الھدیٰ

اسی صنعت میں ایک دوسری غزل ہے:

گاہے نگہ لطف ضرور است کہ ما را — قلبی بدعائک سحرًا و جھارا

نازم کہ بر انداختۂ پردہ ز عارض — فی وجھک یجھون صغارًا و کبارا

آخری دو شعر کس قدر رواں اور برجستہ ہیں:

آتشکدۂ عشق در و حشر عظیمے است — نارًا و شوا ظًا و دخانًا و بخارا

برخیز کہ ساقی سحر عید صیام است — الیوم صبوحا و شرابا و سکارا

تذکرہ نگاروں نے، عام طور سے ان کے ایک فارسی دیوان کا تذکرہ کیا ہے لیکن خود مصحفی کے بیان

سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے فارسی کے دو دیوان مرتب کیے تھے جن میں ایک تو نظیری نیشاپوری کے جواب میں تھا، اور دوسرا بطور خود، اول الذکر دیوان تو بالکل نایاب ہے، جو خود مولف کی زندگی ہی میں ضائع ہوگیا تھا، البتہ دوسرے کا ایک مخطوطہ رضا لائبریری، رام پور میں محفوظ ہے۔

قبل اس کے کہ مصحفی کی فارسی شاعری پر تبصرہ کیا جائے، اس مخطوطہ کا مختصر تعارف کرا دینا ضروری ہے۔ یہ دیوان کشمیری کاغذ پر لکھا ہوا ہے، روشنائی سیاہ اور شنگرفی ہے، قدرے بوسیدہ کرم خوردہ ہے، مسطر ۱۳ سطری، خط نستعلیق معمولی، مختلف القلم، سائز $9\frac{1}{4} \times 6\frac{1}{4}$ انچ، اوراق کی تعداد ۱۰۲ ہے، سنہ کتابت اور کاتب کا نام کسی مقام پر درج نہیں، لیکن مختلف مقامات پر اس کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کتابت خود مولف ہی کے زمانہ میں ہوئی اور ان کے پاس بھی رہا، کیونکہ اس میں اکثر جگہ کسی غزل کا صرف مطلع ہے اور بقیہ اشعار کے لیے جگہ چھوٹی ہوئی ہے، کسی غزل کے تین چار شعر لکھ کر باقی اشعار کے لیے جگہ چھوڑ دی گئی ہے، متعدد اوراق پر حاشیہ پر بھی خط شکست میں اشعار لکھے ہوئے ہیں اور چونکہ ان میں کئی جگہ اصلاحیں بھی ہیں اس لیے یہ یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ کم از کم حاشیہ پر جو اشعار ہیں وہ ضرور مؤلف کے قلم کے ہیں۔ مثلاً :-

۱- ورق ۹۳ الف پر ایک غزل ہے جو اس شعر پر ختم ہوتی ہے

تو قدر مصحفی اے بیوفا نفہمیدی ترا ز جملۂ یاران جاں نثار ایں بود

یہ مقطع دوہرا لکھا ہوا ہے اور اس کے بعد دوسری غزل شروع ہو جاتی ہے، اسی کے قریب حاشیہ پر دوسرا مقطع رواں خط میں لکھا ہے جو یہ ہے :-

چو رفت خاک مزارم بباد گفت آنشوخ دریغ مصحفی خستہ را مزار ایں بود

معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے مقطع کا اضافہ بعد میں کیا گیا ہے اور جگہ نہ ہونے کے سبب اس کو حاشیہ پر لکھ دیا گیا ہے۔

۲۔ اس کے بعد ایک دوسری غزل ہے جو اسی صفحہ سے شروع ہو کر ورق ۹۳ ب تک گئی ہے جس کا مطلع یہ ہے:

تا سرو قدت را ہوس جلوہ گری بود جاروب کشش، دستۂ گیسوئے پری بود

اسی بحر و قوافی میں ایک دوسری غزل حاشیہ پر خط شکست میں لکھی ہوئی ہے جس کا مطلع یہ ہے:

در بادیۂ عشق عجب جلوہ گری بود ہر نخل قد افراختہ تصویر پری بود

یہی غزل چند ورق کے بعد ورق ۱۰۲ الف پر مبیضہ کی صورت میں متن میں لکھی ہوئی ہے۔

۳۔ ورق ۹ الف پر ایک غزل حاشیہ پر خط شکست میں ملتی ہے، جس کا پہلا مصرعہ ہے:

"رحمے بحال زارم یا مظہر العجائب"

اس پوری غزل میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ پہلا مصرعہ فارسی کا اور دوسرا عربی کا ہے، ان اشعار کا انداز تحریر صاف بتاتا ہے کہ مولف ہی کے قلم کے ہیں، کیونکہ کئی جگہ مصرعوں میں ترمیمیں اور اصلاحات ہیں، مثلاً تیسرا شعر جس کا پہلا مصرعہ یہ ہے

"از اینما تو توا روشن شود حضورت

اس کا دوسرا مصرعہ "افتح عیون قلبک ....." ہے جو قلمزد ہے، اور اس کے نیچے دوسرا مصرعہ "انظر الی الخ ....." لکھا ہوا ہے جس پر صاد کا نشان لگا ہوا ہے[1]۔

چھٹا شعر خط شکست میں ہونے کی وجہ سے پوری طرح نہیں پڑھا جا سکا۔ شاعر نے لکھ کر اپنے ہی ہاتھ سے قلمزد کر دیا ہے، اس کے بعد دو مقطعے ہیں جو کئی اصلاحوں کے بعد آخر میں کاٹ دئے گئے ہیں، اس کے بعد دو شعر اور ملتے ہیں اور آخر میں اول الذکر مقطع ہی کو مبیضہ کی صورت میں لکھا ہے، جو یہ ہے:

---

[1] یہ دونوں مصرعے حاشیہ کٹا ہوا ہونے کے سبب پوری طرح پڑھنے میں نہیں آسکے۔

منظوم مصحفیؔ را ہر کس شنید ، گفتہ لاریب فیہ الحق ہذا لہ .....

۴۔ ورق ۲۳ ب پر ایک غزل ہے جس کا پانچواں شعر یہ ہے :

آتش فگندہ بود بہ پروانہ سوزِ شمع خوش گرمیِ فسانۂ راز و نیاز شد

اس کا دوسرا مصرعہ قلمزد ہے اور اس کے اوپر یہ لکھا ہوا ہے

" تا گر سازن آمد و مجلس بساز شد "

اس کے بعد اسی قلم سے تین شعر رواں خط میں لکھے ہوئے ہیں اور ایک شعر کی جگہ چھوٹی ہوئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً اس غزل کے صرف پانچ شعر تھے ، اور چار شعروں کی جگہ چھوڑ دی گئی تھی ، مؤلف نے جب اس پر نظر ثانی کی تو تین شعر توبڑھا دیے اور مقطع نہ ہوسکا ،

۵۔ ورق ۲۸ الف پر ایک غزل ہے جس کا مطلع ہے :

گلزار شد از زمزمۂ قفسِ ما بیعت طلبد از دمِ بلبل نفسِ ما

اس غزل کے ابتدائی تین شعر خوشخط لکھے ہوئے ہیں ، اس کے بعد تین شعر رواں خط میں ہیں جنکی روشنائی ، قلم ، کاتب سب مختلف ہیں ، اسکے بعد چونکہ دوسری غزل شروع ہوجاتی ہے اسلیے مقطع اسی قلم سے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے۔

ان سب باتوں کو دیکھ کر یہ امر متعین ہوجاتا ہے کہ اس دیوان کی کتابت مصحفیؔ کے چند شاگردوں نے کی ہے اور وہ مصحفیؔ کے مطالعہ میں بھی رہا ہے ، نیز وقتاً فوقتاً وہ اس میں اشعار کا اضافہ کرتے رہے ہیں جو حاشیہ پر ملتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ جس طرح غالب اپنے فارسی اشعار میں غالب نظر آتے ہیں ، اسی طرح مصحفیؔ کا زورِ طبع بھی ، ان کے فارسی اشعار میں نظر آتا ہے ، جس کی طرف انھوں نے بعض اشعار میں متوجہ کیا ہے ، مثلاً ایک جگہ کہتے ہیں

تُلتا ہیں اس کے پلہ میں ہوتا گر انوریؔ مرزا و میرؔ سے ہے مجھے کیا برابری

دیوان فارسی کو مرے ٹک تو جاکے دیکھ کیا کیا ہر ایک شعر میں ہے اس کے ساحری (نمبر ۹۴۹)

(دیوان قصائد مصحفی مخطوطہ رام پور نمبر ۹۴۹)

دوسری جگہ کہتے ہیں:

تازہ کردم دگر آئین سخن سازی را مژدہ از من برساں، سعدی شیرازی را

مصحفی کے فارسی اشعار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو فارسی نظم پر قدرتِ تامہ حاصل تھی اور اس میدان میں ان کی جولانی فکر ریختہ سے زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

حافظ شیرازی کی مشہور غزل ہے: "الا یا ایہا الساقی ادر کاسا وناولہا"

اسی ردیف قافیہ میں مصحفی نے بھی طبع آزمائی کی ہے، ملاحظہ ہو:

تو در خواب گراں افتادہ غافل چہ می دانی کہ شب خیزانِ راہِ معرفت بستند محمل ہا

زگفتن لب ہمی بستم، ولے من نیز ناچارم چہ سازم چوں خود ایں دریا بر آرد سر ز ساحلہا

تو خود حق را نہاں در پردۂ پندار می داری چو از خود بگذری از دیدہ برخیزند حائل ہا

مصحفی کا یہ کمال ہے کہ انھوں نے ایران کے مسلّم الثبوت اساتذہ کی غزلوں پر غزلیں کہی ہیں، انکو دیکھ کر یہ کہنا تو مشکل ہے کہ کسی سے کم نہیں رہے ہیں لیکن رنگ بہت کچھ ملتا ہے، مثلاً نظیری کی مشہور غزل ہے:

بہ بیدن نرود ذوق تو ز اندیشۂ ما سالہا پنجہ بہم دادہ رگ و ریشۂ ما

اسی ردیف قافیہ میں مصحفی کی غزل ہے، ملاحظہ ہو:

نیست جز شورش و مستی دگر اندیشۂ ما مئے منصور بود در تہ شیشۂ ما

ہر مئے صاف کہ دادیم بہ یاراں خوں شُد خالی از بادۂ انصاف نشد شیشۂ ما

نالہ از دل بہ لب آرم چو بہنگام خروش شیر دل باختہ بیروں رود از بیشۂ ما

مصحفی مست الستیم بہ پیمانہ چہ کار ہمچو رنداں نہ بود بادہ کشی پیشۂ ما

اسی طرح شیخ علی حزیں کی غزل پر غزل کہی ہے جسمیں انھوں نے خوب خوب داد سخن دی ہے۔ ملاحظہ ہو:

گل چو بہ گلشن کشود دفتر تنزیل را نالۂ بلبل دمید صور سرافیل را

عالم و معلوم و علم ہر سہ زیک جوہر اند | تفرقہ ہر دو مدہ حاصل تحصیل را
اے کہ بر آں آستاں سجدہ فروش آمدی | از لبِ جبریل پرس لذتِ تقبیل را
گرنہ دریں کاخ سبز ہست یکے جلوہ گر | از چہ برافروختند ایں ہمہ قندیل را
مذہب و ملت ہمہ تفرقہ وہم تست | تہمت بیجا منہ خلفِ اقاویل را
مددت گر شود پشت ضعیفاں قوی | مور چہ ناتواں ، دوش زند پیل را
غیرتِ حق جوش زد ، ورنہ کہ در کعبہ داد | فتح بر اصحابِ فیل ، جیشِ ابابیل را

غزل بطرز سعدی :

آہ از دہن صورت دیوار برآمد | یار از سر راہے کہ پری وار برآمد
رنگینی و رعنائی رفتار تو چوں دید | طاؤس خرامندہ ز گلزار برآمد
گیسو برخ افگندہ ہر کوکہ گذشتی | صد محشر ازاں کوچہ و بازار برآمد
بس سامعہ در تنگ شکر غوطہ فرو خورد | تا حرفے ازاں لعل شکر بار برآمد
اے مصحفی! از دل غم آں زلف بدر کن | تا بسنگری آئینہ ز زنگار برآمد

زلف کے مضامین پر شعراء نے بڑی بڑی طبع آزمائیاں کی ہیں لیکن مصحفی نے اس میں جو ندرت پیدا کی ہے وہ اپنی آپ مثال ہے ۔

موئے دراز خویش را فرش زمیں چہ میکنی | اے من اسیر ناز تو ، دام کمن کمند را

محبوب کی نزاکت کا مضمون شعراء نے طرح طرح سے نظم کیا ہے اور اس میں اکثر تخئیل کی بے اعتدالی کا شکار ہوئے ہیں ، مصحفی نے کس خوبصورتی کے ساتھ یہ مضمون نظم کیا ہے :

کشد موج ہوا خط بر عذارش | گلے ہر گز چنیں نازک بدن نیست

انسان ، مادیات میں اس طرح لوث ہے کہ حقایق اسکی نظر کے سامنے آتے ہیں لیکن ان سے وہ غیر شعوری

طور پر گذر جاتا ہے، اور اس کی روح اپنے مطلوب کو حاصل کرنے میں ناکام رہتی ہے مصحفی نے اس مضمون کو کتنے شاعرانہ پیرایہ میں نظم کیا ہے :

پردہ بر دیدۂ مجنوں فگند گرد رحیل حیف صد حیف کہ محمل ز مقابل بردو

طولِ شبِ ہجراں کا مضمون شعرا کا خاص مضمون ہے مصحفی کا شعر بھی ملاحظہ ہو :

صبحِ نشود را بدمیدن نمی دہد فریاد از درازی شبہائے تار ما

ذیل میں مصحفی کے اشعار کا ایک مختصر انتخاب ہدیۂ ناظرین کیا جاتا ہے، جس سے ان کی فارسی شاعری کے بارے میں ایک عام اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

شد صبح کہ بر چرخ رود شورِ جرس ہا در خواب گزارند سرِ خویش عسس ہا
از بہر تماشائے گل و لالہ و سوسن مرغاں بدر آرند سر از چاکِ قفس ہا

ملتمسے است بزباں ایں دلِ مستمند را اے کہ چو بادمی روی تند مراں سمند را
چوں ز صدائے نالہ ام رجعت قہقری کند باز در آتش افگند زمزمہ ام سپند را
موے دراز خویش را فرش زمیں چہ میکنی اے من اسیر نازِ تو دام مکن کمند را

ہست در زمزمۂ سوز دگر آواز ترا ہر نوا زندہ نداند روشِ ساز ترا

دل در شکنج زلف گرہ گیر بردہ ایم آئینہ را بہ بند زشب قیر بردہ ایم
از یک شبیہ چہرۂ زیبائے آں نگار رنگِ ہزار خامۂ تصویر بردہ ایم

گلزار شد از زمزمۂ قفس ما بیعت طلبد از دم بلبل نفس ما
تا ہمسفر راہ نوردان جنونیم صد قافلہ دور است ز منزل جرس ما

زاں پائے نگارین نہ گلستاں گلہ دارد گل خوں بدل و بلبل نالاں گلہ دارد
نے شکوۂ خنجر نہ ز پیکاں گلہ دارد خو کردہ درد تو ز درماں گلہ دارد
من در چہ حسابم کہ دو صد خضر و سکندر از دوری [illegible] سامان گلہ دارد

گہ پائے صنم بوسم و گہ عارضِ شعلہ
از شوخیِ طبعم سخن دلبراں گلہ دارد

عاشق نشنیدم کہ زجاناں گلہ دارد
اے وائے گدائے ز سلطاں گلہ دارد

تنہا نہ دلِ شانہ بتنگ آمدہ از وے
آں شوخ خود از زلف پریشاں گلہ دارد

قربانِ کشادِ تو کہ ہر صید بیاباں
ناخوردہ خدنگ تو ز پیکاں گلہ دارد

صد برہنہ پا رفتہ ازیں وادیِ مجنوں
در منزلِ اول ز مغیلاں گلہ دارد

بسے در جستجو فرسود، پائے قیس صحرائی
بہ ہر گستاں نشانِ ناقۂ لیلیٰ نشد پیدا

تا سروِ قدت را ہوسِ جلوہ گری بود
جاروب کشش، دستۂ گیسوئے پری بود

در مجلسِ خوباں، دلِ من جمع نہ گردید
آئینہ گرفتار پریشاں نظری بود

رخسار تو در پیش نظر بود و ندیدم
سد رہ نظارہ مرا بے بصری بود

آئینہ بہ بیں شوق تماشائے اگر ہست
جز عکس رخت نیست خود آرائے اگر ہست

اے سرو چہ برخاستۂ از رہ دعوی
بخرام تو ہم یک دو قدم پائے اگر ہست

غمے زد آتشے در جانم امشب
کہ بر گردوں رود افغانم امشب

کدامیں مہ زمن نہفت عارض
کہ پروین ریخت، در دامانم امشب

در بادۂ عشق عجب جلوہ گری بود
ہر نخل قد افراختہ تصویر پری بود

ہر سنگ کہ از دستِ نگارین تو خوردم
در دیدۂ من رشک عقیق جگری بود

بے نوش بہا ہمچو شبنم خونِ دل
از گریباں تا بداماں می رود

اے کہ درد م را کنی درماں چہ سود
درد عاشق ہم بدرماں می رود

کس نمی فہمد، زبان او بہ ہند
مصحفی اکنوں صفاہاں می رود

از سر تا جوراں، موج حوادث بگذشت
اے خوشی آں مست کہ سر در قدم مینا داشت

چوں نگہ را آشنا ساز د کسے با حسنِ او | کز حیا ہر لحظہ بر رویش نقابے دیگر است
موجِ بیتابی کہ دریا می کشد خمیازہ اش | ہر نفس دیدم در آغوشِ حبابے دیگر است
دوستاں ہر چند شعرِ تازہ را دادند دوست | انتخابِ مصحفی، خود انتخابے دیگر است

جاں سوزِ دردِ مرہمِ زطبیباں نہ پذیرد | ایں دردِ چہ دردیست کہ درماں نہ پذیرد
صد روز بشب آمد و صد شب بسحر رفت | افسانۂ گیسوے تو پایاں نہ پذیرد
با مصحفی از جامہ و دستار مگوئید | دیوانۂ عریاں سر و ساماں نہ پذیرد

ذیل کی غزل طالب علی عیشی معاصر مصحفی نے اپنی کتاب "سرو چراغاں" (مخطوطہ رضا لائبریری رام پور) میں نقل کی ہے، اس غزل کا تیسرا شعر اور مقطع قابلِ لاحظہ ہے، خصوصاً مقطع میں "بعث بعد الموت" کے فلسفہ کو تشبیہ کے ذریعہ کس طرح واضح کیا ہے۔

ننگے از عشرت نہ دارد در سرِ آمن چراغ | چشم پر آب است از بسیاری روغن چراغ
دوستان سخت رو را در سفر ہمراہ دار | می شود روشن بلے از سنگ و از آہن چراغ
اعتبارِ حسن ذاتی نیست در بند لباس | از صفاے تن نشد محتاجِ پیراہن چراغ
بخیہ در چاکِ گریبانِ سحر خواہد زدن | کز فتیلِ شعلہ دارد رشتہ و سوزن چراغ
چوں کنم انکار روزِ حشر دائم مصحفی | زندہ می گردد دگر ز آتش پس مردن چراغ

مصحفی نے ایک جگہ کہا ہے:

دوستاں ہر چند شعرِ تازہ را دادند دوست | انتخابِ مصحفی خود انتخابے دیگر است

اسلیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کے وہ اشعار بھی نقل کر دیے جائیں جو انھوں نے ریاض الفصحا میں تذکرہ کے ضمن میں دیے ہیں، کیونکہ شاعر کا اپنا انتخاب اسکی شاعری کے بہت سے چھپے ہوئے پہلوؤں کو واضح کر دیتا ہے۔

ان اشعار کو پڑھ کر مصحفی کے اس بیان کی پوری پوری تصدیق ہو جاتی ہے کہ انھوں نے فارسی کے

دو دیوان مرتب کئے تھے جن میں پہلا نظیری نیشاپوری کے جواب میں تھا، کیونکہ ان اشعار میں سے کوئی شعر ان کے موجودہ دیوان فارسی میں نہیں ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ "یہ انتخاب انھوں نے یا تو اپنے پہلے دیوان سے کیا ہے یا یہ اشعار ان کے دوسرے دیوان پر مزید ہیں:

من بجز دہم نہ پسندم سخن ناز ترا   کہ مبادا دگرے بشنود آواز ترا
در لگن بال و پرے می زنی لئے پروانہ   امتحاں ساختہ ام طاقتِ پرواز ترا

نمی دانم بسودا سے کہ دریا چشم تر دارد   کہ درویشانہ سیاح است وکشتی بر کمر دارد
بوقتِ گریہ آید، بوئے تاثیرے ز ہر اشکم   کہ من می گریم و ایں گریہ اختر در گذر دارد

نظرے کردہ بروپت چو رسد زیر پشیم   لذت حسن تو از دیدۂ قاصد گیرم

وہ کہ با ضعف تن افتادہ کنوں کار مرا   ہم چو آئینہ بود پشت بدیوار مرا
مدتے شد کہ میانِ من و او آشتی است   کیست آنکس کہ کنوں می دہد آزار مرا

شد فراموش تو، شاید غم شادی مرگم   اے کہ در خواب دہی بوسۂ رخسار مرا
یاد عہدے کہ بہ تقریب گدائی گاہے   گذرے بود بکوئے تو شب تار مرا

ہرگز نہ آسماں، نہ زمیں می کشد مرا   از من تو رخ نہفتہ، ایں می کشد مرا
با غیر گرم جوششی، ایں می کشد مرا   داغم ز خوے او کہ چنیں می کشد مرا
خوں کردہ ام ہر رگ بتِ جنگجوئے من   از مہر می کشد، نہ بکیں می کشد مرا
خوئے بہانہ جوئے تو، بے درد سر نبود   صندل کشیدنت بہ جبیں می کشد مرا
خواہ از زبان مطرب خواہ از زبان یار   ہر جا کہ ہست صوتِ حزیں می کشد مرا
طفلے کہ زخم سینۂ من در ہوائے اوست   ہر دم بخندۂ نمکیں می کشد مرا
کم خور فریب پردہ نشینی چو مصحفی   صیاد پیشہ ام، بکمیں می کشد مرا

مرکب انداز کہ میدان تگ و تازے ہست　　در رہت سینہ سپر عاشق جانبازے ہست
می زنی حرف از آں نرم درونِ خانہ　　می شناسی کہ بروں گوش برآوازے ہست
پردہ در خواہش دل چوں نگنم حیرانم　　وہ کہ رسوا کن من، غمزۂ غمازے ہست
می کنم بال و پرش سست بدستِ صیاد　　تا نداند کہ مرا طاقتِ پروازے ہست
مصحفی را کہ . . . .　　ایں قدر بس کہ دراں انجمن اعزازے ہست

اُف سوختنم، شعلۂ آوازے ہست　　در کمینِ دل من زمزمہ پردازے ہست
اے کہ پامال خوردہ ز عشرت کدۂ غیر آئی　　با خبر باش کہ ہمراہ تو غمازے ہست
سہل انگارہم از خاطر خود دور کنی　　بہ نیاز من سودا زدہ ہم نازے ہست
مردگاں وقتِ خرام تو ہمیں می گوید　　ایں طرف ہم قدم انداز گرانازے ہست
بر دل خویشتنم، رحم از آں می آید　　کہ دو چار نگہ و صد پروازے ہست
بالب لعلِ تو، نے راز و نیازے وارد　　چوں نہ دارد کہ ... چو تو دمسازے ہست
در شب وصل اگر خانۂ من شد آباد　　نیم دیں چو فلک خانہ براندازے ہست
یارب ایں مجلس رقص است کہ گلزار بہشت　　ہر طرف می نگرم سر سرا زے ہست
مصحفی، تا خبر آمدن کیست بہ باغ　　رنگ رخسارۂ گل راسر پروازے ہست

اے مصحفی، فغان و گلو یت ہماں کہ بود　　ہفتاد سالہ گشتی و خویت ہماں کہ بود
آں سوزش و شباب جوانی ز سر برفت[1]　　اما ز نظمے و سبویت ہماں کہ بود
یارب عجب گلے کہ بہ سنگ خزانِ غم　　رنگت برخ شکستہ و بویت ہماں کہ بود
صد بحر خشک گشتہ و صد چہ بہ تہ رسید　　وز ابر فیض آب بجویت ہماں کہ بود

---

[1] اصل میں یہ مصرعہ اس طرح معلوم ہوتا ہے: آں شورش شباب و جوانی ز سر برفت

بازار لفظ و معنی احباب سرد شد — ہنگامہ گرم بر سرِ کویت ہماں کہ بود
ہر چند پیر گشتی و موئے تو شد سفید — اما صفائے بشرہ در رویت ہماں کہ بود
شاگرد تازہ از پس شاگرد می رسد — یعنی رجوعِ خلق بسویت ہماں کہ بود
دانند پیر اگر دگرانت نہ ابلہیست — در چشم من سیاہی مویت ہماں کہ بود
جائے قلم بدست کنوں سبحۂ بگیر — کز نالۂ تو خلق عدویت ہماں کہ بود

ہرگز بوقت ضعف کسے یاریم نکرد — یک آشنا خیال مددگاریم نکرد
من کار خود، حوالۂ لطفِ خدا کنم — چوں چارہ گر نگاہ بناچاریم نکرد
شکر خدا کہ راز محبت .... ماند — در کوچۂ تو گوش کسے زاریم نکرد
اندیشہ گر نبود ز بدنامی خودش — عیسیٰ چرا، علاجِ دل افگاریم نکرد
صیاد من مرا بقفس دید مضطرب — اما ترحمے بگرفتاریم نکرد
خوشتر کہ آشیانہ بباغِ دگر برم — یک گل دریں چمن چو ہواداریم نکرد
رسوائے خلق ساخت مرا عشقِ دلبری — کو دل زمن ربودہ و دلداریم نکرد
از دیگراں چہ شکوہ کنم در فراق او — ہمسایہ ہم عبادت بیماریم نکرد

توئی کہ می نہ کنی قصد امتحان کسے — چرا ز حسن تو آتش فتد بجان کسے
غبار کشتۂ ناز تو می شود بر باد — بیا بہ بام و بکن سیر آسمان کسے
بکوچۂ کہ بتاں رخش ناز می سازند — مجال نیست کہ گیرد کسے عنان کسے
ازیں خانۂ سیہ رو، دگر چہ می خواہی — کہ پنجہ ات زدہ آتش بدودمانِ کسے
حلاوتے کہ ندیدی ہنوز دریابی — اگر شوی بشبِ وصل میہمان کسے
درون خانہ تو اے نازنیں چہ می دانی — کہ گفتہ شد سر بازار داستان کسے

صبا ز طرف چمن گرچہ دامن افشاں رفت | نہ ریخت برگ گلے ہم در آشیان کسے
اگرچہ پردہ بر عنائی جمال تو نیست | ہنوز نام تو نہ گذشتہ بر زبان کسے
تو خود شکار شو اے دل خدائے را چہ پسند | کہ تیر ناز برون آید از کمان کسے
چہ حاصل است ازیں نالہ مصحفی تن زن | چو ناز او نہ نہد گوش بر فغان کسے

دردا کہ دو چارم شدہ یار آفت جانے | گل چہرہ، بتے کم نگہے، جان جہانے
صاحب نظرے، آئینہ نا ز بدستے | خود بیں صنمے کافر زنار میانے
در آرزوئے ہم چو خودی رفتہ مخلوشیی | سرمست مے عشق و زکف دادہ عنانے
آتش بہ جگر........ زشوخی | رنگیں چمنے، گل بدنے، سحر بیانے
رقاصہ بتے، خوش کمرے، زنگلہ بندے | ہم کبک خرامیدہ و ہم سرو روانے
از بہر گرفتار ما دام بدوشے | وز بہر پریشانی جاں طرہ فشانے
چوں مصحفی خستہ روانند ہزاراں | دنبال چنیں حور وشے زمزمہ خوانے

(ریاض الفصحا، شائع کردہ انجمن ترقی اردو ص ۲۸۴ تا ص ۲۹۲)

انتخاب اشعار از عقد ثریا | عقد ثریا مصحفی کا ایک مشہور تذکرہ ہے جس میں انھوں نے ہندوستان کے فارسی گو شعرا، کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ کتاب ۱۹۳۴ء میں انجمن ترقی اردو سے شائع ہو چکی ہے اور متداول ہے، اس کا ایک مخطوطہ، رضا لائبریری، رام پور میں بھی محفوظ ہے جو اس مطبوعہ نسخہ سے بہت حد تک مکمل ہے، چنانچہ اس میں مصحفی کے تذکرہ کے تحت ان کے اشعار کا انتخاب بھی دیا گیا ہے جو مطبوعہ نسخہ میں موجود نہیں ہے، اس لیے اس مخطوطہ سے ان کے یہ اشعار نقل کیے جاتے ہیں، تاکہ زیادہ سے زیادہ ان کے اشعار محفوظ ہو سکیں،

آساں نہ بر رخ تو نظر دزدنیم ما | جانے گدا غنیم و دل سو غنیم ما

زبس ز ناز بپائی بروز محشر ہم بمحشر وگرم، انتظار باید کرد

تو آں نہ کہ ترا فکر کار من باشد خبر ز گریۂ شبہائے تار من باشد

بروزگار کسے روز خوش نخواہد دید کہ روزگار اگر روز گار من باشد

مردم و دیدہ آنچناں باز است انتظار ایں .... باشد

بخاک مریز اشک اے چشم بیداد چکیدۂ دل است ایں

چوں مشکل خویش با تو گویم باور نہ کنی چہ مشکل است ایں

خمار بادہ ات از چشم نرگسیں پیداست تو شب بہ بزم کسے بودۂ چنیں پیداست

یقیں کہ در سرت اے گل خیال رعنائیاست ز تاب دادن آں زلف عنبریں پیداست

مگر ز غارت باغ مراد می آئی ز آستیں تو یک دستہ یاسمیں پیداست

کدام شعلہ رخے مصحفی دوچار تو شد کہ ہر نفس ز لبت آہ آتشیں پیداست

دامن از خاک نیاز آنشوخ برچیدی چرا من ہماں خاکم ہم از من تو برسیدی چرا

مصحفی، از عشق در کوئے خرد گم بختی بے خرد دیوانہ در سودا نگر دیدی چرا

بحیرتم کہ دراں دل کہ نقش یار نشست محبت دگرے چوں قرار می گیرد

نام عشق او مبر اے مصحفی در مقام رشک بودن خوب نیست

ز مشتاقاں نہ باشی بے خبر ہم محبت می کند گاہے اثر ہم

بشادی می شود آزردہ با ہم نمی سازد مزاج نازکے دارم کہ با خود ہم نمی سازد

تیر مژگان تو ہر جا کارگر افتادہ است شگفتہ بر ہر رہگذر، دل با جگر افتادہ است

امشب کہ ضبط نالہ و فریاد داشتم بر وعدۂ دروغ تو دل شاد داشتیم

اے طبع نازک ..... بے نیاز تر ہر وعدہ ات ز وعدۂ دیگر دراز تر

اے خوش آں روز کہ بر بوئے نسیم سحری / دل براہ تو بامید خبر بنشیند

عمریست آرزوے وصال تو می کشم / ہر چند من سزائے چنیں آرزو نیم

تیر تو بر من آمد و من ز اضطراب شوق / جستم زجائے گرم کہ قاصد رسیدہ است

مریض عشق را کس از پے تسکیں نمی آید / اجل از بیم بدخوش بر بالیں نمی آید

چرا ایشاں معطر می کند گلہائے بستاں را / نسیم صبح گر زاں کاکل مشکیں نمی آید

مرا بگذارم و دل را بدلدار دگر بندم / بلے از دیگراں می آید از من ایں نمی آید

مریضے را کہ عشقش از شفا محروم می سازد / بہ بالینش مسیحا سرے بستن نمی آید

بقول صبری اما مصحفی بگذشت در کویت / کہ امشب ہیچ آوائے زاں مسکیں نمی آید

کسے کہ داد بادحسن و ناز و تمکیں را / سپرد درد و غمش ایں غریب مسکیں را

شب از ہجوم غم ایں قدر فراغت نیست / کہ خوش کنم بخیال تو جان مسکیں را

من از نشانِ تو بویا نتم کہ دست قضا / زغبغب تو بیاویخت عقد پرویں را

مباد آتش غیرت بجاں او افتد / بمصحفی منما پنجۂ نگاریں را

تصور کمرت درمیان جاں باشد / چو کاسہ کہ درو موئے درمیاں باشد

روے مژگان ترا گرچہ شوی خوش از من / پست چشم تو کہ بالیدہ تر از برگ گل است

دلم گم گشتہ آں شوخ حاشا بر زباں دارد / کہ تا چیزے بدزدی بردہ را چند نہاں دارد

بخلوت تو ملک باریاب کے گردد / نگاہ واقف سیر نقاب کے گردد

شبِ فراق تو گشت ایں خیال خام مرا / کہ صبح کے شود و آفتاب کے گردد

قاصد رفتہ ام از کوے کسے می آید / می طپد دل کہ صداے جرسے می آید

من نہ آنم کہ بہ ترک غم جاناں گویم / می زنم دم زوفا تا نفسے می آید

شاید امروز گذر کرد بہ گلشن صیاد — نالۂ تازہ ز کنج قفسے می آید

من کجا و طرفِ لالہ و گل دیدن آہ — در دل از سیرِ گلستاں ہوسے می آید

ہمرہِ محملِ لیلیٰ دلِ نالاں کسے است — خلق را وہم کہ بانگِ جرسے می آید

وہ کہ طرزِ نگہش، آفتِ جان است ہنوز — حلقے از شوخیِ چشمش بفغان است ہنوز

دانی کہ دل بہ پہلوئے چپ از چہ جا گرفت — معشوقہ وقتِ خواب بہ پہلوئے چپ خوش است

بیدار شب بمحفلِ غیر ار نماندۂ — اے چشمِ من پس ایں ہمہ ژولیدہ خوابی چیست

جانم بلب و وقت شمار نفس است ایں — بنشیں نفسے، چوں نفسے باز پس است ایں

نالاں پئے ایں قافلہ، مجنوں صفتے ہست — گوشے بکن اے دل نہ صدائے جرس است ایں

با نالۂ مرغانِ چمن ربط نہ دارد — دریاب کہ فریاد اسیرِ قفس است ایں

بر بیکسیِ کشتہ تیغت نظر افگن — در خاک کنوں طعمۂ مور و مگس است ایں

دے نامہ برے مژدہ مرا داد چنیں گفت — برخیز کہ یار آمد و گرد فرس است ایں

چوں نعش مرا از سرِ کویش گذر افتاد — انگشت بدنداں شد و گفتا چہ کس است ایں

پروانہ بہ بیراں محبت سر و پا سوخت — تا شمع نداند کہ ز اہلِ ہوس است ایں

امام نسائی اور انکی سنن

از جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دار المصنفین

(۴)

شروح اور تعلیقات سنن نسائی کی اہمیت کی بنا پر علما نے اس کے ساتھ بڑا اعتنا کیا ہے، اس کا انتخاب مرتب کیا ہے، اس کی شرحیں اور تعلیقات لکھی ہیں، جن میں اس کی اہم اور مشکل حدیثوں کا مفہوم، غریب الفاظ کی تحقیق وغیرہ سے بحث کی گئی ہے۔ ذیل میں نسائی کی چند شروح کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

زوائد النسائی علی الاربعۃ یہ ابن ملقن کی شرح ہے، اس کے ذکر سے پہلے خود ابن ملقن کے مختصر حالات معلوم کر لینا چاہیے۔

ابن ملقن ان کا اصل نام عمر، کنیت ابو حفص، لقب سراج الدین، باپ کا نام علی اور دادا کا نام محمد تھا، لیکن وہ مشہور ابن ملقن کے نام سے ہوئے، ان کی پیدائش قاہرہ میں ربیع الاول ۷۲۳ھ میں ہوئی، آبائی وطن اندلس تھا، مگر ان کے والد وہاں سے تکرور میں منتقل ہو گئے، اور پھر مصر آئے اور یہیں ابن ملقن پیدا ہوئے، ان کی پیدائش کے ایک ہی سال بعد ان کے والد کا انتقال ہو گیا، انتقال کے وقت باپ نے شیخ عیسیٰ کو ان کی پرورش و پرداخت کی وصیت کی تھی ــــــ

ابن ملقن تقی الدین سبکی، ابو حیان اندلسی اور عز بن جماعۃ جیسے اکابر کے ہم عصر اور فیض یافتہ ہیں، ان کی چھوٹی بڑی تصنیفات کی تعداد تقریباً ۳۰۰ ہے، کتابوں کے بڑے شائق تھے اور ان کے پاس کتابوں کا بڑا ذخیرہ موجود رہتا تھا، آخر عمر میں ان کے اکثر مسودات کے ساتھ یہ کتابیں بھی

جل کر ضائع ہو گئیں، حافظ ابن حجر ان کی کثرت تصنیف کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آٹھویں صدی میں تین اشخاص (عراقی، بلقینی اور ابن ملقن) عجائب روزگار میں سے تھے، عراقی علوم حدیث کی معرفت میں بے مثل تھے، بلقینی کو امام شافعی کے مسالک اور مذاہب سے بڑی گہری واقفیت اور ان پر پورا رسوخ اور عبور حاصل تھا، اور ابن ملقن کثرت تصانیف کے اعتبار سے بے نظیر تھے، اور یہ تینوں ایک دوسرے سے ایک ایک سال پہلے پیدا ہوئے تھے، اور ایک ایک سال بعد وفات بھی پائی یعنی پہلے ابن ملقن پھر بلقینی اور پھر عراقی کی وفات ہوئی، اور ابن ملقن کی وفات ۱۶ ربیع الاول ۸۰۴ھ میں ہوئی تھی،

ابن ملقن نے صحاح کی شرحیں لکھی ہیں، اس سلسلہ میں زوائد النسائی علی الاربعہ بھی ایک جلد میں مرتب کی تھی یعنی اس شرح میں نسائی کی ان حدیثوں کا ذکر کیا ہے جو بخاری، مسلم، ترمذی اور ابو داؤد میں نہیں ہیں،[۵۲] لیکن یہ شرح نایاب ہے،

شرح زہر الربی | جلال الدین سیوطی (المتوفی ۹۱۱ھ) کی تعلیق یا شرح زہر الربی علی المجتبیٰ بہت مشہور و معروف ہے، سیوطی کی شخصیت اتنی مشہور ہے کہ ان کے تعارف کی ضرورت نہیں، جلال الدین سیوطی کی دوسری تصنیفات کی طرح یہ کتاب بھی نہایت بلند پایہ اور بے مثل تعلیق یا شرح ہے، جس سے مصنف کے اعلیٰ مذاق تصنیف اور فن حدیث میں درک و مہارت کا ثبوت ملتا ہے، اور اس سے متن کے مشکل مسائل اور دشوار مقامات کے حل میں مدد ملتی ہے، یہ مصر کے مطبعہ میمنہ سے ۱۳۱۲ھ میں سنن اور حاشیہ سندی کے ساتھ دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے، اور غالباً الگ سے بھی شائع ہوئی ہے،

حاشیہ سندی | ایک اور تعلیق یا حاشیہ محمد بن عبد الہادی سندی کا مشہور ہے، ان کے مختصر حالات

---

[۵۱] البدر الطالع ج ۱ ص ۵۰۸ تا ۵۱۱ [۵۲] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۲

درج ذیل ہیں:

ان کا نام محمد، کنیت ابوالحسن، لقب نورالدین اور باپ کا نام عبدالہادی تھا، سندھ کے قریب ایک گاؤں میں پیدا ہوئے، اور وہیں پرورش پائی، پھر تستر کا سفر کیا اور وہاں کے شیوخ اور فضلا سے علوم وفنون کی تکمیل کی، اس کے بعد مدینہ منورہ گئے، اور اس کو مستقل وطن بنا لیا، یہاں کے مشہور اکابر سید محمد برزنجی اور ملا ابراہیم کورانی وغیرہ سے پورا استفادہ کیا اور حرم نبوی میں درس و تدریس میں مشغول رہے، فضل و کمال، زہد و تقویٰ اور ذکاوت و فطانت میں بے مثل تھے، ان کی تصنیفات میں متعدد تالیفات اور کئی کتابوں کے شروح اور حواشی شامل ہیں، صحاح ستہ کا حاشیہ لکھا ہے، مگر ترمذی کا حاشیہ غیر مکمل ہے،

ان کی وفات ۱۲ شوال ۱۱۳۸ھ کو مدینہ طیبہ میں ہوئی، جنازہ میں مردوں اور عورتوں کا جم غفیر شریک تھا، مسجد نبویؐ میں نماز جنازہ ادا کی گئی، اور جنت البقیع میں دفن کیے گئے، ان کی وفات سے غم و الم کی ایک عام لہر دوڑ گئی، اور مدینہ کا بازار اس دن شدت غم سے بند کر دیا گیا تھا[1]۔

یہ حاشیہ بھی نہایت مفید، مصنف کی وسعت نظر و تبحر علمی کا شاہد اور سیوطی کی شرح سے زیادہ مفصل اور مبسوط ہے، اس میں متن کے ضروری مقامات کا حل ہے، اعراب وغیرہ کی تحقیق اور غریب الفاظ کی تشریح کی گئی ہے، یہ حاشیہ سنن مجتبیٰ اور اس کی شرح زہر الربیٰ کے ساتھ مطبع میمنہ مصر سے ۱۳۱۲ھ میں شائع ہوا ہے[2]، صاحب کشف الظنون نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

---

[1] سلک الدرر ج ۴ ص ۶۶ [2] معجم المطبوعات ج ۱ ص ۱۸۵۲

سنن نسائی پر ابن کثیر کی تنقید | امام نسائی کے مسلمہ فضل و کمال کے باوجود ابن کثیر کا یہ قول حیرت انگیز ہے کہ

"ان فی النسائی رجالاً مجهولین اما عینا او حالاً وفیهم المجروح وفیه احادیث ضعیفة ومعللة ومنکرة"[۱]

شرح الفیہ، الحطہ اور کشف الظنون میں بھی یہ قول بغیر توجیہ کے نقل کر دیا گیا ہے، حالانکہ امام نسائی کی علمی جلالت اور دینی فضیلت مسلّم ہے، تمام اہل علم اور ائمۂ فن نے ان کی توثیق کی ہے، اور اس پر گویا اجماع ہے کہ وہ اپنے دور کے بڑے جلیل القدر محدث تھے، خود حافظ ابن کثیر نے البدایۃ والنہایۃ میں امام موصوف کی تعریف و توصیف، ضبط و ثقاہت، ورع وتدین اور فن حدیث میں ان کی مہارت و امامت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، اور لکھا ہے کہ "ذکر الله اثنی علیه غیر واحد من الائمة وشهد واله بالفضل والتقدم فی هذا الشان" اور "الامام فی عصره والمقدم علی اضرابه واشکاله وفضلاء دهره" کے معزز القاب سے ان کا تذکرہ کیا ہے، اور اپنی کتاب "التکمیل" میں اور زیادہ شرح و بسط کے ساتھ ان کا ترجمہ لکھا ہے، مگر یہ کتاب ہمارے پیش نظر نہیں ہے،

قبول روایت میں امام نسائی کی شدت | یہ بھی واضح رہے کہ اس قول میں امام نسائی کی شخصیت پر کوئی تنقید نہیں ہے، بلکہ ان کی سنن کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے رجال مجروح و مجہول اور اس کی روایات ضعیف، معلل اور منکر ہیں، مگر جو لوگ قبول روایت میں امام نسائی کے شروط اور ان کی شدت سے واقف ہیں ان کی نگاہ میں اس اعتراض کی بھی کوئی حقیقت نہیں رہ جاتی، امام نسائی قبول روایت کے معاملہ میں جس قدر سخت واقع ہوئے تھے، اس کا اندازہ گذشتہ

---

[۱] اختصار علوم الحدیث

سطور سے لگایا جا سکتا ہے بعض اہل علم کا تو یہاں تک خیال ہے کہ وہ شروط کے معاملہ میں امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ سے بھی زیادہ شدت پسند تھے، ممکن ہے اس میں مبالغہ ہو لیکن اس سے اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ وہ اس بارہ میں بہت زیادہ محتاط تھے، اور احادیث کی صحت کا دار و مدار بڑی حد تک اسناد اور رجال ہی پر ہے، اس لیے محدثین نے اس میں کسی تساہل کو راہ نہیں دی ہے۔ اور امام نسائیؒ بھی اس میں بڑے سخت تھے علامہ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ امام نسائیؒ صحیحین کے بعض رواۃ سے بھی روایت کرنا پسند نہ کرتے تھے، ان واقعات کے بعد ابن کثیرؒ کی تنقید کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی۔

امام نسائیؒ کا خود بیان ہے کہ جب میں نے سنن کی جمع و ترتیب کا عزم کیا تو بعض شیوخ کے متعلق میرے دل میں کچھ تردد اور اشتباہ پیدا ہوا، اس لیے مجھے ان راویوں کو ترک کر دینا پڑا جن سے میں مطمئن نہ تھا، اسی احتیاط کے باعث انھوں نے امیر معاویہؓ کے فضائل و مناقب میں حدیث بیان کرنے سے احتراز کیا، دارقطنی کا بیان ہے کہ من یصبر علی ما یصبر علیہ النسائی کان عندہ حدیث ابن لھیعۃ ترجمۃ ترجمۃ فما حدث عنہ بشیٔ

امام نسائیؒ کی شدتِ احتیاط کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ انھوں نے سنن میں اکثر رواۃ پر تنقید کی ہے اور بعض ایسے راویوں کو غیر ثقہ بتایا ہے جن سے امام مالکؒ اور یحییٰ بن سعید القطان جیسے اکابر اور اصحاب فن روایت کر چکے ہیں،

"ابو الحسن معافری کہتے ہیں کہ جب میں محدثین کی تخریجات سے امام نسائیؒ کی تخریجات کا موازنہ کرتا ہوں تو انھیں اقرب الی الصحۃ پاتا ہوں اور علامہ سیوطیؒ اور شارح سندی نے بیک زبان ہو کر کہا ہے کہ "وبالجملۃ فکتاب السنن للنسائی اقل الکتب بعد الصحیحین حدیثا ضعیفا ورجلا مجروحا۔

ان شہادتوں کے بعد ابن کثیرؒ کی تنقید کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہ جاتی۔

ادبیات

نظارۂ بے نظر

از جناب زائر حرم حمید صدیقی

تمنّا ہے پھر اک نظر دیکھ لیتے — مدینے کی شام و سحر دیکھ لیتے
مدینہ وہی رحمتوں کا خزینہ — وہی پھر بہشتِ نظر دیکھ لیتے
جدھر سے گئی تھی نبیؐ کی سواری — وہ رشکِ ارم رہگذر دیکھ لیتے
ہزار انجم و ماہ و خورشید تاباں — ہر اک ذرے میں جلوہ گر دیکھ لیتے
جمالِ عروسی ہو گھونگھٹ میں جیسے — وہ طیبہ کے دیوار و در دیکھ لیتے
زسر تا قدم بنکے شوق و تمنا — وہ نظارۂ بے نظر دیکھ لیتے
ہجومِ تجلّی میں گم ہوکے پیہم — وہ اک جلوۂ معتبر دیکھ لیتے
وہ عرشِ زمیں وہ شبستانِ نوریں — وہی طورِ اہلِ نظر دیکھ لیتے
تصور میں یوں قبۂ نور ہوتا — تخیل کو ہم عرش پر دیکھ لیتے
وہ جیسے ہو قرآں کا سبز جزدان — وہ گنبد بذوقِ نظر دیکھ لیتے
فدا جسپہ کونین کی رفعتیں ہیں — وہ جلوؤں سے معمور گھر دیکھ لیتے
سنبھالے ہوئے دونوں ہاتھوں سے دل کو — درِ پاکِ خیر البشرؐ دیکھ لیتے

حضوری میں پھر آتشِ شوقِ پنہاں بہر لمحہ کچھ تیز تر دیکھ لیتے
دمِ دید پاسِ ادب بھی یہ ہوتا نہ اٹھتیں نگاہیں مگر دیکھ لیتے
وہ نادیدہ بے نام سی اک تجلی درِ پاک کو دیکھ کر دیکھ لیتے
جدھر رعبِ ہیبت سے دیکھا نہ جاتا کبھی ڈرتے ڈرتے ادھر دیکھ لیتے
کبھی دیدۂ دل پہ وقتِ حضوری نگاہِ کرم کا اثر دیکھ لیتے
کبھی پردۂ دامنِ شب میں روشن دل افروز نورِ سحر دیکھ لیتے
کبھی لذتِ دید میں غرق ہوتے کبھی خود کو حیرت نگر دیکھ لیتے
کسی وقت آئینۂ بیخودی میں کچھ اپنا بھی حسنِ نظر دیکھ لیتے
برستے ہوئے شب میں انوارِ رحمت ہم اٹھ اٹھ کے پچھلے پہر دیکھ لیتے
رواں چشمِ گریاں سے دامن پہ اپنے مسرت کے لعل و گہر دیکھ لیتے
جب اپنے گناہوں کا احساس ہوتا ندامت کے اشکوں سے تر دیکھ لیتے
سکوں بخشِ دلہائے عشاقِ بسمل مدینے کی وہ دوپہر دیکھ لیتے
روش در روش پھر کے باغِ قبا میں وہ خوش رنگ گلہائے تر دیکھ لیتے
پھر اک بار لے قبۂ نور تجھکو اندھیرے میں ہم جلوہ گر دیکھ لیتے
یہ ہر بار دل دیکھکر چاہتا ہے کہ اسے کاش بارِ دگر دیکھ لیتے
الٰہی دعا ہے کہ مرنے سے پہلے وہ خلدِ نظر اک نظر دیکھ لیتے
مزہ جان دینے میں کچھ اور ہوتا دمِ نزع طیبہ اگر دیکھ لیتے

حمیدہ آرزو ہے کہ ہم وقتِ آخر
درِ پاک کو زیرِ سر دیکھ لیتے

غزل

از

جناب چندر پرکاش جوہر بجنوری

لذتِ عشق ملی تلخیٔ آلام کے بعد
ٹوٹ کر آیا سرور آنکھوں میں اس جام کے بعد

آج کچھ اور ہی کہتا ہو دھڑکنا دل کا
یوں تو بے تاب رہا کرتا ہی ہر شام کے بعد

ہے یہی حاصلِ معراجِ محبت شاید
اب کوئی نام نہیں لب پہ ترے نام کے بعد

مجھکو اکثر ہوا ناکامیٔ دل کا احساس
کبھی آغاز سے پہلے کبھی انجام کے بعد

تھک کے بیٹھا جو کبھی راہ میں آئی یہ ندا
"کہیں منزل بھی ملا کرتی ہے آرام کے بعد"

تو کہاں سوئی تھی اے بیکسیٔ عشق بتا
کل تجھے میں نے بہت یاد کیا شام کے بعد

اب تجھے اے نگہِ شوق کہاں کی دھن ہے
کوئی منزل ہی نہیں جلوہ گہِ عام کے بعد

میں وہ ناکامِ محبت ہوں جسے اے جوہر
کوئی غم راس نہ آیا غمِ ایام کے بعد

مطبوعات جدیدہ

مقالات احسانی۔ از مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ، مولفہ جناب غلام محمد صاحب عثمانی بی اے، تقطیع بڑی، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۴۹۶ مجلد، قیمت ۔/۸۰ ناشر ادارہ مجلس علمی، پوسٹ بکس نمبر ۳۸۸۴ نزد میری ویدر ٹاور، کراچی۔

یہ کتاب مولانا مناظر احسن گیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے تصوف و احسان سے متعلق حسب ذیل چھ بلند پایہ مضامین کا مجموعہ ہے۔ تصوف کے دو طریقے، طریقۂ غزالیہ، اختلاف سلاسل کی حیثیت، طریقۂ اشغال مطلقہ یا اطلاقی تصوف، ابن تیمیہ کا نظریہ مخدومیت اور مجالس الشیخین یا دل کا چین جو مختلف علمی و دینی رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں، اب لائق مرتب نے ان سے مستقل افادہ کیلئے کتابی شکل میں مرتب اور ادارہ مجلس علمی کراچی نے اس کو شائع کیا ہے، مرتب مولانا کے شاگرد اور عقیدتمند بھی ہیں اور راہ سلوک کے سالک بھی، اس لیے ان مقالات کے حسن ترتیب کا پورا حق ادا کیا ہے، "طریقۂ غزالیہ" میں مولانا نے امام غزالی کے دور، ان کی زندگی اور تصنیفات سے متعلق بڑا مواد اور معلومات جمع کر دیے ہیں۔ اور یہ دکھایا ہے کہ اس دور کے عوام و خواص اور امراء اور سلاطین سب غزالی کے افکار سے متاثر تھے، آخری مقالہ میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی فتوحات مکیہ اور مولانا روم کی مثنوی معنوی کے عارفانہ نکات کی نہایت دلنشین تشریح کی ہے، ایک مقالہ میں شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ کے نظریۂ مخدومیت پر بحث ہے، اور چوتھے مقالہ میں بھی المرشدی کے تذکرہ میں ابن تیمیہ کے نظریۂ مخدومیت کا جواب دیا گیا ہے جو ضروری

نہیں کہ ہر شخص کے لیے اطمینان بخش ہو، اس کتاب میں تصوف کی ضرورت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، کہ اس کے بغیر زندگی معنوی حسن و جمال سے عاری رہتی ہے، اور دین کی مطلوبہ زندگی نہیں پیدا ہوتی، کتاب میں مصنف علام اور مرتب دونوں کے قلم سے جابجا توضیحی حاشیے درج ہیں اور شروع میں مرتب کے قلم سے فاضل گیلانی کے مختصر حالات اور کتاب کے مضامین کا تعارف ہے، کتاب کا اصل موضوع احسان و تصوف ہے، مگر مولانا کے معلومات آفریں اور نکتہ رس ذہن نے ان مضامین کو کلام، فلسفہ، تفسیر، فقہ اور تاریخ وغیرہ کا بھی گنجینہ بنا دیا ہے، اور ان کے شگفتہ اور پُربہار قلم نے بڑی رنگا رنگی اور جاذبیت پیدا کر دی ہے، اس طرح یہ مجموعہ نہ صرف بادۂ معرفت کے لذت شناسوں بلکہ عام اہل علم کے بھی مطالعہ کی چیز ہے۔

گلستان حدیث ۔ مرتبہ مولانا شاہ محمد جعفر صاحب ندوی، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۲۰۰ مجلد مع گرد پوش، قیمت ہے۔ پتہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ (پاکستان) کلب روڈ، لاہور۔

مولانا شاہ محمد جعفر صاحب اپنے مذاق کے مطابق منتخب احادیث کی تشریح و توضیح مجلہ ثقافت لاہور میں کرتے رہتے ہیں، اس کتاب میں ان تشریحات کو جمع کر دیا ہے، اس میں چالیس حدیثیں ہیں جو زیادہ تر معاشرت اور اخلاق سے متعلق ہیں، ان کی تشریح موثر اور دلنشین ہے، اور اس میں عصری تقاضوں اور جدید مذاق کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے، انداز بیان سلیس، شگفتہ اور دلآویز ہے، ان احادیث کے مناسب آیات، دوسری روایات اور موزوں مثالوں سے مزید وضاحت کی گئی ہے، لیکن مصنف کی دوسری تحریروں کی طرح اس میں بھی کہیں کہیں بے اعتدالی پائی جاتی ہے، اور بعض روایات سے غلط نتائج اخذ کیے گئے ہیں، بعض مخصوص واقعات اور صورتوں سے متعلق روایات میں عمومیت اور وسعت پیدا کر دی گئی ہے، مثلاً اخلاق و معاملات کی درستگی

پر اس قدر زور دینا کہ عبادات وغیرہ کی اہمیت کم ہو جائے یا معاشی ناہمواریوں کو ختم کرنے کے لیے اشتراکی طرز فکر کی تائید کرنا اور فقر ابو ذر کی توصیف میں اس قدر مبالغہ کرنا کہ حضرت عثمانؓ وغیرہ اجلۂ صحابہ کا مسلک غلط معلوم ہونے لگے، صحیح نہیں اور مرتب کی انتہا پسندی کا نتیجہ ہے۔ اس پہلو سے قطع نظر اور حیثیتوں سے کتاب مفید اور لائق مطالعہ ہے،

مرقع غالب - از جناب خیر بہوروی صاحب، کاغذ، کتابت و طباعت دیدہ زیب، مجلد قیمت ۸ ، پتہ سہیل، عشرت بہورا، ضلع لبیا، (۲) دانش محل، امین الدولہ پارک لکھنؤ، (۳) شان بک ڈپو ڈومیڈیکل کالج، بندر روڈ، کراچی وغیرہ۔

جناب خیر بہوروی کو غالبیات سے خاص دلچسپی ہے، چنانچہ وہ "غالب انسائیکلوپیڈیا" مرتب کر رہے ہیں جس کا ایک اہم باب "غالب کی تصویریں" بھی ہے، اور تصویروں کو انھوں نے "مرقع غالب" کے نام سے علحدہ شائع کیا ہے، اس مرقع میں غالب کی دس مروجہ مصدقہ یا غیر مصدقہ تصویریں شامل ہیں، ان میں چار کے متعلق غالبیات کے ماہر مالک رام صاحب نے دیباچہ میں تصدیق کی ہے کہ وہ قطعی طور پر غالب کی تصویریں ہیں، لائق مرتب نے ہر تصویر کے متعلق مختصر توضیحی نوٹ بھی لکھے ہیں جن سے ان تصویروں کی اصل و ماخذ کا پتہ چل جاتا ہے، یہ مرقع اردو میں اپنے طرز کی نئی کتاب اور حسن نفاست کی تمام خوبیوں سے آراستہ اور اصحاب ذوق کے لیے ایک قابل قدر تحفہ ہے،

بیکراں - از جناب جگن ناتھ صاحب آزاد، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ صفحات ۲۵۲، مجلد مع رنگین گرد پوش، قیمت للعہ پتہ: دہلی کتاب گھر، نیا محلہ، پل بنگش، دہلی

جناب جگن ناتھ صاحب آزاد نہ صرف ایک ماہر فن اور استاد سخن باپ کے بیٹے، بلکہ خود بھی قادر الکلام شاعر اور شاعری کا بڑا ستھرا اور پاکیزہ ذوق رکھتے ہیں، ان کا پہلا مجموعہ کلام "بیکراں" اس سے پہلے دو بار شائع ہو کر مقبول ہو چکا ہے، اب اس کا تیسرا ایڈیشن شائع ہوا ہے، جو عام

مروجہ اصناف سخن پر مشتمل ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاعر کو نظم و غزل اور رباعی وغیرہ سب پر یکساں قدرت حاصل ہے، آجکل کے نئے شاعروں کے مقابلہ میں ان کا کلام فنی خامیوں اور غیر متوازن خیالات سے بڑی حد تک پاک اور زبان و بیان کے لحاظ سے شستہ اور دلآویز ہے، جس طرح آزادی سے پہلے انھیں ملک کی غلامی کا غم تھا، اسی طرح آزادی کے بعد ملک کی تباہی اور فرقہ پرستی کا ملال ہے، اس مجموعہ کے شروع کی غزلیں اور نظمیں اسی تاثر کے ماتحت لکھی گئی ہیں، اور وہ سوز و اثر میں ڈوبی ہوئی ہیں، یہ مجموعہ ظاہری اور معنوی دونوں خوبیوں سے پوری طرح آراستہ ہے، امید ہے کہ اہل ذوق اس سے لطف اندوز ہوں گے۔

مجاز و حقیقت - از جناب پروفیسر نکہت شاہجہاں پوری، چھوٹی تقطیع، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۲۷۲ مجلد مع رنگین گرد پوش، قیمت عہ پتہ: بدائے حضرت زام دیال اگروال، کٹرہ، الہ آباد - ۲

جناب نکہت شاہجہانپوری قادر الکلام اور کہنہ مشق شاعر بھی ہیں اور مشاق اہل قلم بھی، فارسی شاعری کا بھی اچھا مذاق رکھتے ہیں، ان کی نظم و نثر کی متعدد تصانیف شائع ہو چکی ہیں، مجاز و حقیقت ان کے کلام کا نیا مجموعہ ہے، اس میں بڑا تنوع اور رنگا رنگی ہے، ان کی شاعری محض غزل سرائی تک محدود نہیں بلکہ وہ بلند پایہ نظمیں بھی کہتے ہیں، اور اس مجموعہ میں نظموں ہی کا حصہ زیادہ ہے، ان میں انھوں نے بڑی خوبی کے ساتھ دقیق فلسفیانہ مسائل بیان کیے ہیں، غزلیں نظموں کے مقابلہ میں بہت کم ہیں لیکن ان میں بھی تغزل کی ساری خصوصیات موجود ہیں، "بزم رومان" کی بعض نظمیں البتہ مذاق سلیم پر گراں گذرتی ہیں، تعجب ہے کہ نکہت صاحب جیسے سنجیدہ مذاق شاعر نے انکو کس طرح گوارا کیا، مگر مجموعی حیثیت سے کلام زبان و بیان کی خوبی اور فکر و خیال کی بلندی کے لحاظ سے ارباب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

"ض"

سلسلۂ تاریخ ہند

ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

تیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی اور معاشرتی تاریخ جس مین اس دور کے مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے، اور ہندوؤں کے علمی کارنامے مسلمان مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں، اتر پردیش کی حکومت نے اس پر ایک ہزار روپیہ کا انعام بھی دیا ہے،

۵۰۶ صفحے قیمت عہ/ر

تیموریہ تیموری بادشاہوں، شاہزادوں، اور ... یوں کے علمی ذوق اور اُن کے دربار کے امرا، شعرا ... ملا، کا مختصر تذکرہ، ۵۰/۴ صفحے قیمت عہ/ر

ملوکیہ غلام سلاطین اور امرا اور شہزادیوں کی ... ذمی، معارف پروری کے حالات، اور اُن کے ... کے علمار و فضلا، ادبا و شعرا کا تذکرہ،

۴۴۳ صفحے قیمت ہہ/ر

صوفیہ عہد تیموری سے پہلے کے اہل قلم و صاحب ... ات صوفیۂ کرام، شیخ ہجویریؒ، خواجہ اجمیریؒ، ... گیسو درازؒ وغیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات،

۵۲۸ صفحے قیمت عہ/ر

(دارالمصنفین کی نئی کتاب)

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

اس کتاب میں ہندوستان کے عہد وسطیٰ خصوصاً مسلمان حکمرانوں کے دور کے فوجی و حربی نظام یعنی عہدے، ... احب، آتشیں اسلحہ، بحری بیڑے، کوچ، کیمپ کے سامان، صف آرائی، میدانِ جنگ، محاصرہ، قلعے، خبر رسانی ... وہ پر بڑی دیدہ ریزی سے معلومات فراہم کئے گئے ہیں، (زیر طبع)

مؤلفہ سید صباح الدین عبد الرحمٰن صاحب ایم اے (علیگ)

مُصنّفاتِ اڈیٹر معارف

سلسلۂ سیر الصحابہ

مہاجرین جلد دوم: اس میں اُن صحابہ کرام کے حالات جمع کئے گئے ہیں جو فتح مکہ سے پہلے اسلام لائے اور ہجرت کی،
۳۶۲ صفحے: قیمت: ؎

سیر الصحابہ جلد ششم: حضرت امام حسینؓ، امیر معاویہؓ اور عبد اللہ بنؓ زبیر کے مفصل حالات، اخلاق، فضائل اور اُن کے مذہبی، اخلاقی، اور سیاسی مجاہدات اور کارناموں کا بیان، اور واقعۂ ہائلہ کربلا کی تفصیل،
۴۱۶ صفحے قیمت: للعہ

سیر الصحابہ جلد ہفتم: ان ۲۵۰ صحابہؓ کے حالات و سوانح اور اُن کے فضائل جو فتح مکہ کے بعد مشرف بہ اسلام ہوئے، یا اسلام لائے، اور شرف ہجرت سے محروم رہے، یا عہد رسالت میں کم سن تھے،
۳۴۴ صفحے قیمت: ؎

تابعین: علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور اُن کے تربیت یافتہ تابعین کرام رضی اللہ عنہم تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد انہی کی زندگی مسلمانوں کے لئے نمونۂ عمل بنی، اس میں اس مقدس گروہ میں سے چھیانوے اکابر تابعین رضی اللہ عنہم کے سوانح و حالات، اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی اور مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل بیان کی گئی ہے،
۵۶۷ صفحے قیمت: عہ

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصۂ اول (عہد رسالت و خلافت راشدہ) ۴۱۲ صفحے قیمت: ؎

تاریخ اسلام جلد دوم اموی خلافت کی صد سالہ سیاسی، تمدنی، اور علمی تاریخ
۳۷۶ صفحے قیمت ؎

تاریخ اسلام جلد سوم (خلافت عباسیہ جلد اوّل) ابو العباس سفاح ۱۳۲ھ ۷۵۰ء سے ابو اسحٰق متقی اللہ ۳۳۳ھ ۹۴۴ء تک دو صدیوں کی تاریخ،
۴۷۲ صفحے قیمت ؎

تاریخ اسلام جلد چہارم (عباسیہ دوم) عباسی خلافت کے زوال و خاتمہ کی تاریخ، اور اُن کے تمدنی، اور رفاہ عام کے کاموں کی تفصیل، ۴۰۰ صفحے قیمت ؎

عرب کی موجودہ حکومتیں عرب کی تفصیلی جغرافیہ اور تمام قابل ذکر حکومتوں نجد و حجاز، عسیر، یمن، حضرموت، عمان، بحرین، کویت، اور فلسطین، شام وغیرہ کے مختصر حالات، ۲۰۰ صفحے قیمت ؎

اسلام اور عربی تمدن مذہب اسلام اور اسلامی تمدن و تہذیب پر علمائے مغرب کے اعتراضات کا جواب اور مغرب پر اسلام اور مسلمانوں کے اخلاقی، علمی اور تمدنی احسانات اور اس کے اثرات و نتائج کی تفصیل، یہ کتاب الاسلام والحضارۃ العربیہ مؤلفہ کرد علی دمشقی کا ترجمہ ہے،
۴۳۲ صفحے قیمت: ؎

رجسٹرڈ نمبر اے ۵۰۳ فروری ۱۹۶۰ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

مصنّفاتِ اڈیٹر معارف

سلسلۂ سیر الصحابہ

مہاجرین جلد دوم: اس میں اُن صحابہ کرام کے حالات جمع کئے گئے ہیں جو فتحِ مکہ سے پہلے اسلام لائے اور ہجرت کی،

۳۶۴ صفحے: قیمت: عہ

سیر الصحابہ جلد ششم: حضرت امام حسینؓ، امیر معاویہؓ اور عبد اللہ بن زبیرؓ کے مفصل حالات، اخلاق و فضائل اور اُن کے مذہبی، اخلاقی، اور سیاسی مجاہدات اور کارناموں کا بیان، اور واقعۂ محزنۂ کربلا کی تفصیل،

۴۱۶ صفحے قیمت: للعہ/ ۱۲ر

سیر الصحابہ جلد ہفتم: ان ۲۵۰ صحابہؓ کے حالات و سوانح اور اُن کے فضائل جو فتحِ مکہ کے بعد مشرف بہ اسلام ہوئے، یا اسلام لائے، اور شرفِ ہجرت سے محروم رہے، یا عہدِ رسالت میں کم سن تھے،

۳۳۴ صفحے قیمت: صہ

تابعین: علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور اُن کے تربیت یافتہ تابعین کرام رضی اللہ عنہم تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد انھی کی زندگی مسلمانوں کے لئے نمونۂ عمل بنی، اس میں اس مقدس گروہ میں سے چھیانوے اکابر تابعین رضی اللہ عنہم کے سوانح و حالات، اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل بیان کی گئی ہے،

۵۶۷ صفحے قیمت: عہ

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصۂ اول (عہدِ رسالت و خلافتِ راشدہ)

۴۱۲ صفحے قیمت: ۳ر

تاریخ اسلام جلد دوم اموی خلافت کی صد سالہ سیاسی، تمدنی، اور علمی تاریخ

۳۶۷ صفحے قیمت صہ/ ۱۴ر

تاریخ اسلام جلد سوم (خلافتِ عباسیہ جلد اول) ابو العباس سفاح ۱۳۲ھ / ۷۵۰ء سے ابو اسحٰق متقی اللہ ۳۳۲ھ / ۹۴۴ء تک دو صدیوں کی تاریخ،

۴۶۲ صفحے قیمت عہ

تاریخ اسلام جلد چہارم (عباسیہ دوم) عباسی خلافت کے زوال و خاتمہ کی تاریخ، اور اُن کے تمدنی، اور رفاہِ عام کے کاموں کی تفصیل، ۴۴۰ صفحے قیمت عہ

عرب کی موجودہ حکومتیں عرب کے تفصیلی جغرافیہ اور تمام قابلِ ذکر حکومتوں نجد و حجاز، عسر و یمن، یمن، نواحی لسقط، بحرین، کویت اور فلسطین، شام وغیرہ کے مختصر حالات ۴۰۰ صفحے قیمت ۳ر

اسلام اور عربی تمدن مذہب اسلام اور اسلامی تمدن و تہذیب پر علمائے مغرب کے اعتراضات کا جواب، یورپ پر اسلام اور مسلمانوں کے اخلاقی، علمی اور تمدنی احسانات اور اس کے اثرات و نتائج کی تفصیل، یہ کتاب الاسلام والحضارۃ العربیہ مؤلفہ کرد علی دمشقی کا ترجمہ ہے،

۴۴۲ صفحے قیمت: عہ

جلد ۸۵ ماہ شعبان المعظم ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۶۰ء نمبر ۲

فہرست مضامین

اعلان

شذرات

گذشتہ دسمبر اور جنوری میں دو اہم علمی اجتماع ہوئے، افسوس ہے کہ راقم کو بعض موانع کی بنا پر ان دونوں میں شرکت کا موقع نہ مل سکا، شاید ان کے تذکرے سے اس کی کچھ تلافی ہو جائے، ان میں ایک اجتماع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد کی ستر سالہ جوبلی کا تھا، یہ ادارہ نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیاے اسلام کے اہم علمی اداروں میں ہے، اس نے اسلامی علوم و فنون کی بڑی قیمتی خدمات انجام دی ہیں، اور اب تک قدیم عربی مصنفین کی کئی سو اہم اور نادر تصانیف بڑے اہتمام سے شائع کر چکا ہے، مصر و شام کے بھی چند ہی ادارے اس کام میں اس کی ہمسری کر سکتے ہیں، جس کا اعتراف خود ان ملکوں کو بھی ہے۔ یہ شکریہ کا مقام ہے کہ یہ ادارہ ریاست حیدر آباد کے خاتمہ کے اثرات سے محفوظ رہا اور اپنے لائق ناظم ڈاکٹر نظام الدین صاحب کی نگرانی میں بدستور اپنی خدمات میں مصروف ہے۔

گذشتہ مہینہ ۲۵ تا ۲۹ جنوری کو اسکی ستر سالہ جوبلی منائی گئی تھی، اس تقریب میں ہندوستان کے علاوہ بیرون ہند کے فضلا کو بھی شرکت کی دعوت دی گئی تھی، اس میں اسلامیات پر مقالہ خوانی کے علاوہ دو علمی مذاکرے بھی رکھے گئے تھے (۱) علوم مشرقیہ کی احتیاجات بالخصوص عربی و فارسی میں جدید تحقیقات کی ضرورت (۲) مشرقی علوم حکمیہ اور موجودہ سائنسی ترقی کے پیش نظر ان کی جدید تحقیقات کی ضرورت، عربی و فارسی کے نادر مخطوطات کی نمائش بھی تھی، اس تقریب کی تفصیلی روداد ہماری نظر سے نہیں گذری، لیکن جس اہتمام سے منائی گئی ہے اس سے یقین ہے کہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوئی ہوگی، آج اس ادارہ کی ہندوستان میں پہلے سے بھی زیادہ ضرورت ہے اور ہم کو یقین ہے کہ ڈاکٹر نظام الدین صاحب جیسے صاحب علم کی نگرانی میں یہ ادارہ اور زیادہ ترقی کرے گا۔

دوسرا جلسہ آل انڈیا اسلامک اسٹیڈیز کانفرنس ۔۔۔۔ مسلم یونیورسٹی کا تھا جو ۲۶، ۲۷ر کو ڈاکٹر زبیر صدیقی صاحب کی صدارت میں علی گڑھ میں ہوا تھا، اسکی روداد آگئی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اجتماع بہت کامیاب رہا، ہندوستان کی مختلف یونیورسٹیوں اور علمی و دینی اداروں کے نمایندوں نے اس میں شرکت کی اور اسلامی علوم و فنون کے مختلف پہلوؤں پر مقالات پڑھے، دارالمصنفین کی جانب سے سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب شرکت کرنے والے تھے مگر عین وقت پر بیمار پڑ گئے اسلیے نہ جاسکے مگر اپنا مقالہ انھوں نے بھیج دیا تھا جس سے دارالمصنفین کی علمی شرکت ہوگئی، ان کا مقالہ "ہندوستان کے فارسی لٹریچر میں ہندوؤں کے علوم و مذہب کا مطالعہ" تھا،

ہندوستان میں مسلمانوں کا کوئی ایسا ادارہ نہیں ہے جس میں اسلامیات کے ماہرین جمع ہوکر اپنی تحقیقات کے نتائج پیش کرسکیں اس ادارہ سے یہ کمی پوری ہوگئی اور وہ آیندہ چل کر ادارۂ معارف اسلامیہ لاہور کا نعم البدل ہو سکتا ہے، اسلیے ضرورت ہے کہ اسلامیات سے ذوق رکھنے والے اہل علم اس سے پوری دلچسپی لیں، اس ادارہ کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اسکے ذریعہ عربی کے قدیم اور جدید تعلیم یافتہ طبقوں کو ایک دوسرے کے قریب آنے اور ان کے خیالات کو سمجھنے کا موقع ملے گا اور ان میں جو بعد ہے وہ دور ہوجائیگا جس کی نہ صرف علمی بلکہ دینی نقطۂ نظر سے بھی ضرورت ہے دینی و تعلیمی اداروں کو اسلیے بھی اس میں شرکت کرنی چاہیے کہ ان کے نقطۂ نظر سے اس میں جو کمی ہو وہ پوری ہو سکے، حال ہی میں اس کا دستور بنا ہے اور ہمارے پاس بھی اظہار رائے کے لیے آیا ہے اس میں وہ تمام مقاصد شامل ہیں جو اسلامک اسٹڈیز کے ہونے چاہئیں۔

سرکاری تعلیم گاہوں میں مذہبی تعلیم کے مسئلہ پر غور کرنے کے لیے حکومت ہند نے جو کمیٹی مقرر کی تھی اس کی رپورٹ شائع ہوگئی ہے کمیٹی نے مذہبی، اخلاقی اور روحانی تعلیم کے انتظام کی پرزور سفارش کی ہے، اس ضرورت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہوسکتا لیکن سرکاری مذہبی تعلیم میں مختلف قسم کی پیچیدگیاں ہیں، ان کو حل کیے بغیر یہ تجویز مذہبی فرقوں کیلیے قابل قبول نہ ہوگی اور اس سے اور زیادہ پیچیدگیاں پیدا ہوں گی، مذہبی تعلیم کے سلسلہ میں مذہب، اخلاق اور روحانیت تینوں الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، اس میں شبہہ نہیں کہ مذہب ان سب کا جامع ہے لیکن مذہب صرف ان ہی چیزوں کا نام نہیں بلکہ

اس کے اور عقائد و تصورات بھی ہیں جو مختلف مذاہب کے مختلف بلکہ بعض متضاد ہیں، اسلام میں روحانیت مذہب سے علٰحدہ کوئی چیز نہیں، بلکہ مذہب ہی کی روح پر عمل اور اسکے نتائج کا نام ہے، اسلیے اسلام اور دوسرے مذاہب کے تصوف و روحانیت میں تھوڑا سا فرق ہے، گو اس کے بہت سے پہلو مختلف مذاہب میں مشترک ہیں لیکن بعض مختلف بھی ہیں، البتہ اخلاقیات کا حصہ سب مذاہب میں قریب قریب یکساں ہے،

اس لیے سوال یہ ہے کہ ہر فرقہ کی مذہبی تعلیم اور اس کا نصاب الگ الگ ہوگا، یا دونوں چیزیں مشترک ہونگی، اگر الگ الگ ہوگا تو اس میں کسی فرقہ کو اعتراض نہیں ہو سکتا، لیکن یہ ضروری ہے کہ نصاب بنانے اور اس کے پڑھانے والے ہر فرقہ کے مستند علما ہوں، کوئی شخص خواہ کتنا ہی لائق اور وسیع القلب ہو کسی دوسرے مذہب کا نہ نصاب بنا سکتا ہے اور نہ اسکو پڑھا سکتا ہے اور اگر تعلیم اور اس کا نصاب مشترک ہوگا تو خالص مذہبی تعلیم میں اسکی قطعاً گنجایش نہیں، مذہبی تعلیم کا ایسا مشترک نصاب بنانا جس سے تمام فرقوں کو اتفاق ہو قریب قریب ناممکن ہے، اور اگر اسکی کوشش کیگئی تو ایسا مشترک نصاب وحدتِ ادیان پر مشتمل ہوگا جس میں نصاب بنانے والے کے مذہبی عقائد و تصورات غالب ہونگے جسکو کوئی مذہبی فرقہ گوارا نہیں کر سکتا، اسلیے یا تو ہر فرقہ کے منشا کے مطابق اسکی مذہبی تعلیم کا انتظام کیا جائے یا مذہبی تعلیم لازمی نہ رکھی جائے بلکہ اس کو پڑھنے والوں کے اختیار پر چھوڑ دیا جائے، مذہبی تعلیم کا مسئلہ ایسا نازک ہے کہ نہ اسکو نظرانداز کیا جا سکتا ہے اور نہ حکومت کی صوابدید پر چھوڑا جا سکتا ہے بلکہ مختلف فرقوں اور حکومت کے نقطۂ نظر میں اتحاد و اتفاق ہی سے حل ہو سکتا ہے۔

ہمارے فاضل دوست مولانا سعید احمد صاحب اکبرآبادی کے مدرسہ عالیہ کلکتہ سے مسلم یونیورسٹی چلے جانے کے بعد مسعود حسن صاحب ایم اے ان کے جانشین ہوئے ہیں، انھوں نے عربی کی قدیم تعلیم بھی پائی ہے اور اس سے پہلے وہ پٹنہ یونیورسٹی اور اسلامیہ کالج کلکتہ میں عربی کے لکچرار رہ چکے ہیں، اس لیے ان کو جدید و قدیم دونوں تعلیموں کا تجربہ ہے، اردو اور انگریزی کے اچھے مضمون نگار بھی ہیں، اس لیے یقین ہے کہ وہ اپنے پیشرو کے صحیح جانشین ثابت ہوں گے اور ان کے دور میں مدرسہ عالیہ کی روایات و خصوصیات برقرار رہیں گی۔

مقالات

مکاتیب مرزا مظہر جانِ جاناںؒ

از

جناب عبدالرزاق صاحب قریشی

خط لکھنے کا رواج ہر ملک اور ہر قوم میں رہا ہے لیکن مسلمانوں کے دورِ حکومت میں اسے خاص اہمیت حاصل ہوئی، ان کے عہد میں سلاطین و وزراء، علماء و صلحاء، حکماء و ادبا، سبھی کے خطوط جمع و مرتب ہو کر شائع ہوئے، یہ خطوط حسنِ انشا کے علاوہ علمی، مذہبی، تاریخی، فلسفیانہ مباحث کے حامل ہوتے تھے، اور ان سے مکتوب نگار کی شخصیت کے سمجھنے میں بڑی مدد ملتی تھی، اس لیے اس عہد کے لوگوں کے علاوہ آنے والی نسلیں بھی ان سے مستفیض ہوئیں، اور اس استفادہ کا سلسلہ آجتک جاری ہے، حضرت مرزا مظہر جانِ جاناںؒ کے مکاتیب بھی اسی سلسلہ کی اہم کڑی ہیں،

مرزا صاحب کے مطبوعہ مکاتیب کی تعداد ۸۰ ہے، اور پیشِ نظر نسخہ (کلمات طیبات) ۱۳۰۹ھ کا چھپا ہوا ہے، یہ نسخہ مولوی حافظ محمد فضل الرحمٰن صاحب کی "تصحیح" اور مولوی حافظ محمد عبد اللہ کے "حسنِ اہتمام" سے مجتبائی پریس دہلی میں چھپا تھا، اس مجموعہ میں مرزا صاحب کے خطوط کے علاوہ حسب ذیل بزرگانِ دین کے بھی مکاتیب ہیں،

(۱) حضرت غوث الثقلینؒ (۲) حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی (۳) حضرت مولانا شاہ ولی اللہ

محدث دہلوی (۲۴) حضرت شاہ غلام علیؒ۔

ان بزرگوں کے مکاتیب کے علاوہ اس مجموعہ میں حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے ایک رسالہ کا فارسی ترجمہ بھی ہے،

مرزا صاحب کے اکثر و بیشتر مکاتیب ان کے مریدوں کے نام ہیں، مثلاً قاضی ثناء اللہ پانی پتی، مولوی ثناء اللہ سنبھلی، مولوی نعیم اللہ بہرائچی، میر سلمان، بلبن خاں وغیرہ کے نام، ایک خط حکیم شریف احمد خاں اور ایک خط حکیم محمد فاروق کے نام ہے، ان خطوط کی جمع و ترتیب خود مرزا صاحب کی زندگی ہی میں ہو چکی تھی، چنانچہ مرزا صاحب ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ

> ایں بی سواد دبستانِ تحقیق استعداد تصنیف کتاب ندارد، بعض مسائل شریعت و طریقت بطریق جواب کہ احباب سوال کردہ اند بطور مکاتیب مرقوم شدہ عزیزان آنہا را فراہم آوردہ اند بعض اجزای آں متعاقب مرسل می شود۔[1]

ان خطوط کی بڑی تعداد مذہبی اور صوفیانہ نکات و مسائل سے متعلق ہے، ان سے ایک طرف مرزا صاحب کے تبحر علمی کا اندازہ ہوتا ہے، تو دوسری طرف ان کے صوفیانہ تصورات و اعتقادات کا علم ہوتا ہے، مثلاً ایک خط میں (مکتوب بست وسوم) مسئلۂ وحدت وجود کو حل کیا ہے، دوسرے میں (مکتوب پانزدہم) رفع سبابہ پر روشنی ڈالی ہے، ایک مکتوب میں (مکتوب سوم) "لفظ نسبت در اصطلاح صوفیہ" کے معنی بتائے ہیں، تو دوسرے میں (مکتوب یازدہم) ذکر جہر و خفی کا مفہوم سمجھایا ہے، ایک مکتوب میں (مکتوب سیزدہم) مسئلہ جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی ہے، تو دوسرے میں (مکتوب چہارم) علم حضوری و حصولی کا فرق بتایا ہے۔ ایک خط میں (مکتوب ہشتم) حضرت عائشہ صدیقہؓ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی رنجش کا سبب بتایا ہے تو دوسرے میں (مکتوب ہفتم)

---

[1] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا صاحب، مکتوب چہل وسوم ص ۴۹

"عقیدۂ اہل سنت وجماعت درحق معاویہ بن ابی سفیان" کی وضاحت کی ہے۔ ایک مکتوب میں (مکتوب بست ویکم) التزام اتباع سنت کا بیان ہے تو دوسرے میں (مکتوب سی ودوم) ہدایت التزام شریعت ہے۔
اس مجموعہ کا تقریباً ہر خط اپنی جگہ پر اہم ہے، کیونکہ یہ منتخب خطوط ہیں، لیکن ان میں مندرجۂ ذیل مکاتیب خصوصاً بہت اہم ہیں،

مکتوب اول (دربیان حسب ونسب شریف) مکتوب سوم (دربیان معنی لفظ نسبت باصطلاح صوفیہ)، مکتوب چہارم (دربیان علم حضوری وحصولی)، مکتوب ششم (درجواب شبہاتی کہ بر مقالات حضرت مجدد می کنند)، مکتوب دوازدہم (دربیان مسئلۂ سماع) مکتوب سیزدہم (درمسئلۂ جبرواختیار) مکتوب چہاردہم (دربیان آئین کفار ہند) مکتوب بست ویکم (دربیان التزام اتباع سنت سنیہ و تحصیل مرتبۂ حضور وجمعیت وآگاہی) مکتوب بست وسوم (درمسئلۂ وحدت وجود)

بعض مکتوبات علمی واعتقادی حیثیت سے خاصے دلچسپ ہیں، ان سے مرزا صاحب کے فضل و کمال علمی کے علاوہ ان کے نقطۂ نگاہ اور وسعت مشرب کا بھی اندازہ ہوتا ہے، اس سلسلہ کا سب سے دلچسپ اور اہم خط مکتوب چہاردہم ہے، جس میں انھوں نے "ہندوؤں" کے آئین و اعتقاد پر روشنی ڈالی ہے، مثلاً ان کے اصول عقائد اور فروع اعمال کے متعلق وہ لکھتے ہیں کہ

"آنچہ از کتب قدیمۂ اہل ہند معلوم می شود اینست کہ رحمت الٰہیہ در وقت آغاز پیدائش نوع انسانی برای اصلاح معاش ومعاد ایشان کتابی مسمی بہ بید کہ چہار دفتر است مشتمل بر احکام امر ونہی واخبار ماضی ومستقبل بتوسط ملکی برہما نام کہ آلۂ جارحۂ ایجاد عالم است فرستاد ومجتہدان ایشان از آن کتاب شش مذاہب استخراج نمودہ بنای اصول عقائد بر آں گذاشتہ این فن را شاستر نامیدہ اند یعنی فن الہیات کہ علم کلام باشد وافراد نوع انسانی را چہار فرقہ مقرر نمودہ وچہار مسلک از آں کتاب برآوردہ برای ہر فرقہ مسلکی قرار دادہ بنای فروع

رت شاہ غلام رام کرم شاستر خواندہ۔ بعضی فن عملیات کہ علم فقہ باشد۔"[1]

کے مکاتیب کو مشرک نہیں سمجھتے کیونکہ ان کی رائے میں تمام ہندو فرقے توحید کے

ہے، در مخلوق خدا ذندی ملنتے اور حشر و نشر پر ایمان رکھتے ہیں[2]۔ ان کی بت پرستی

" رسم بت پرستی اینہا (کفار ہند) نہ ازراہ اشراک در الوہیت است، بلکہ حقیقت دیگر دارد"[3]۔

آگے چل کر وہ اس "حقیقتِ دیگر" کی وضاحت کرتے ہیں:

"حقیقت بت پرستی اینہا آنست کہ بعض ملائکہ کہ بامر الٰہی در عالم کون و فساد تصرفی دارند یا بعض ارواح کاملان کہ بعد ترک اجساد آنہا را دریں نشاء تصرفی باقیست یا بعض افراد احیا کہ بزعم اینہا مثل حضرت خضر علیہ السلام زندۂ جاوید اند صور آنہا ساختہ متوجہ بآں می شوند وبسبب ایں توجہ بعد مدتی مناسبتی بصاحب آں صورت بہم می رسانند و بنا بر آں مناسبت حوائج معاشی و معادی خود را روا می سازند و ایں عمل مشابہتی بذکر رابطہ دارد کہ معمولِ صوفیۂ اسلامیہ است کہ صورت پیر را تصور می کنند و فیضہا بر می دارند، ایں قدر فرق است کہ در ظاہر صورت شیخ نمی تراشند۔"[4]

ان کی رائے میں ہندوؤں اور کفار عرب میں بیّن فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ

"آنہا (کفار عرب) بتاں را متصرف و موثر بالذات می گفتند نہ آلہ تصرف الٰہی و اینہا را خدای زمین می دانند و خدای تعالیٰ را خدای آسمان و ایں شرک است در الوہیت و سجدۂ اینہا (ہندو) سجدۂ تحیت است نہ سجدۂ عبودیت"[5]

---

[1] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا صاحب، مکتوب چہاردہم ص ۷۷ [2] ایضاً مکتوب چہاردہم ص ۷۶ [3] ایضاً چہاردہم ص ۷۷

[4] ایضاً مکتوب چہاردہم ص ۷۷ [5] ایضاً مکتوب چہاردہم ص ۷۷

وہ ہندو دھرم کو دین منسوخ مانتے ہیں:

"قواعد وضوابط دین اینہا (کفارِ ہند) نظم ونسق تمام دارد، پس معلوم شد کہ دین مرتبی بودہ است ومنسوخ شدہ"[1]

اسی طرح ان کا خیال ہے کہ

"بحکم آیۂ کریمہ وان من امۃ الا خلا فیہا نذیر۔ وآیۂ کریمہ ولکل امۃ رسول وآیات دیگر در ممالک ہند نیز بعثت انبیا ورسل واقع شدہ است واحوال آنہا در کتب اینہا مضبوط است واز آثار آنہا کہ باقی است ظاہر می شود کہ مرتبۂ کمال وتکمیل داشتہ اند ورحمت عامہ رعایت مصالح عباد را دریں مملکت وسیع فرونگذاشتہ"[2]

ان کی یہ بھی رائے ہے کہ "اعتقاد تناسخ مستلزم کفر نیست"[3]

مرزا صاحب خرقِ عادات کو "منظور عوام" کہتے ہیں اور "باجماعِ صوفیہ" اسے نہ شرائط ولایت میں داخل سمجھتے ہیں اور نہ اس کے لوازم میں،[4] اس کی دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ

"صحابۂ کرام کہ افضل از جمیع افراد امت مرحومہ اند کمتر مصدر ایں امور گشتہ"[5]

لیکن وہ خرقِ عادات کو ناممکن بھی نہیں سمجھتے، چنانچہ کہتے ہیں کہ

"ہیچ کمالی غیر از نبوت بالاصالۃ ختم نگردیدہ ودر مبدا فیاض بخل ودریغ ممکن نیست"[6]

مگر کرامت پر استقامت کو ترجیح دیتے ہیں:

"مراد از ظہور آثار کمال اگر استقامت است کہ فوق کرامت است......"[7]

انھوں نے صوفی کامل کی بھی نہایت عمدہ وجامع تعریف کی ہے۔

---

[1] کلمات طیبات مکتوب مرزا صاحب، مکتوب چہاردہم ص ۲۷ [2] ایضاً [3] ایضاً ص ۲۸ [4] ایضاً مکتوب دوم ص ۱۳
[5] ایضاً [6] ایضاً [7] ایضاً

"صوفیٔ کامل خیر و کمال را اصالۃً خود نمی نماید و مستعار می داند"[1]

کیونکہ

"نظر صوفی بر مظاہر شریف و خسیس بجہت وجود کہ در آں مظاہر است و مصدر خیر شدہ است می افتد و چوں در خود نظر می کند نگاہ او بر جہت عدم کہ ذاتی اوست و منشاء شر است خواہد افتاد و خود را از خیر و کمال مطلقاً عاری خواہد دید و خیر و کمال عاریتی را کہ از جہت وجود کسب کردہ از آں خود نخواہد یافت"[2]

مسئلۂ سماع صوفیہ و سالکین کا بڑا محبوب و دلچسپ موضوع ہے، مرزا صاحب کے کسی مرید یا ، اس مسئلہ کو بھی چھیڑا تھا، انھوں نے اس کا جواب کسی قدر تفصیل سے دیا ہے، لکھتے ہیں:

"در مسئلۂ سماع درمیان ائمۂ فقہا و حضرات صوفیہ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین اختلاف ذی است۔ فرقۂ اولیٰ می گویند کہ سماع مطلقاً حرام است..... فرقۂ ثانیہ می فرمایند کہ باطلاق حلال است"[3]

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ سماع کی دو قسمیں ہیں اور پھر ان دو قسموں کی تعریف و وضاحت کرتے ہیں:

"سماع بر دو قسم است۔ یکے آنکہ شخصی کہ محل فتنہ نباشد کلامی موزوں با لحنے موزوں بی مداخلت محذور شرعی انشا و نماید و فسادی از آں در باطن مستمعین نزاید بلکہ سروری یا حزنی در قلب پدید آید۔ ایں قسم سماع البتہ مباح است کہ مرکب از دو امر مباح کہ کلام موزوں و نشید موزوں باشد..... قسم دوم آنست کہ غالیان متاخرین رواج دادہ اند و آنرا بجد گرفتہ و امور غیر مشروعہ را در آں خلط نمودہ اند۔ ایں قسم بقدر مداخلت امور غیر مباح از کراہت بحرمت خواہد رسید و اینکہ جماعتی از ارباب کمال رغبت بسماعِ مباح نیز ندارند

---

[1] طیبات، مکتوبات مرزا مظہر، مکتوب نمبر ۲۱ [2] ایضاً [3] ایضاً مکتوب ۱۵ از دہم ص ۲۳

از خصوصیات ذوقی است نہ از احکام شرعی[1]"

اس سلسلہ میں یہ جاننا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس بارہ میں خود مرزا صاحب کا طرز عمل کیا تھا، مسئلۂ سماع کے متعلق سب کچھ کہہ لینے کے بعد فرماتے ہیں کہ

"فقیر از سماع غیر مباح تائب و سماع مباح را تارک است و در عقیدۂ اباحت و غیر اباحت آں تابع کتاب و سنت است[2]"

مسئلۂ جبر و اختیار علما و حکما کا بڑا اہم موضوع بحث رہا ہے۔ اس مسئلہ کے متعلق مرزا صاحب لکھتے ہیں کہ اگرچہ علما نے اس سلسلہ میں بہت کچھ لکھا ہے، لیکن ابھی اولاد آدم کی تشویش خاطر باقی ہے، اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ

"عقل در ادراک بعض مقدمات دینی کافی نیست[3]"

اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ

"وگرنہ در اصلاح امور عباد حاجت بنزول وحی نمی افتاد[4]"

اس کے بعد وہ جبر و اختیار کا مفہوم سمجھاتے ہیں:

"باید دانست کہ ادعای اختیار مستقل و جبر محض ہر دو مستلزم انکار کتاب و سنت است زیرا کہ اعمال عباد مثل اعیان ایشاں بحکم نص جلی مخلوق اوست سبحانہ و تعالیٰ۔ پس اختیار تام کجا؟ و نیز مواخذہ از مجبور صرف ظلم است و ظلم بحکم شرع مسلوب است از جناب او تعالیٰ شانہ۔ پس جبر محض چرا؟ بدیہی است کہ افعال ما مثل حرکات مرتعش نیست بلکہ مسبوق بعلم و ارادہ و قدرت است و ہمینست حصۂ اختیار و معنی فعل اختیاری لیکن ظہور ایں ہر سہ قوت باختیار ما نیست۔ ہرگاہ می خواہند از مبدا فاض می کنند و ہمینست

---

[1] کلمات طیبات بمکتوبات مرزا صاحب، مکتوب دوازدہم ص ۴۹ [2] ایضاً [3] ایضاً مکتوب سیزدہم ص ۴۵ [4] ایضاً

حصۂ جبر یعنی فعل اضطراری و چوں اختیار تام و جبر محض متحقق نشد پس امریست متوسط......

امر متوسط بلسان شرع معبر است بلفظ کسب و ایں لفظ را جز بر فعل عباد اطلاق نمی کنند۔

پس معلوم شد کہ افعال ما مخلوط جبر و اختیار است۔"[1]

مسئلۂ جبر و اختیار کے متعلق مرزا صاحب کا یہ ارشاد علمی نقطۂ نگاہ سے تھا، آگے چل کر وہ اس مسئلہ پر صوفیانہ نقطۂ نگاہ سے روشنی ڈالتے ہیں، فرماتے ہیں کہ

"بر طور صوفیہ ثبوت حصۂ اختیار بدیں وجہ می تواں کرد کہ نزد ایشاں ظہور حضرت وجود در ہر ذرہ از ذرات کائنات بتمامہ است...... و چوں اختیار نیز صفتی و شانی است از صفات و شیونات حضرت وجود پس باید کہ در ہر مظہری از مظاہر خصوصاً در انسان کہ مشرف است بمنصب خلافت حصہ از صفات اختیار ہم متحقق باشد بنای تکلیف امر و نہی بر آں بود۔"[2]

متصوفانہ اور علمی و مذہبی مباحث کے علاوہ مکاتیب کے ذریعہ مرزا صاحب نے ارشاد و ہدایت کے فرائض بھی انجام دیے ہیں، مختلف اوقات میں مختلف مریدوں کو ہدایتیں کی ہیں، مشورے دیے ہیں، تنبیہیں کی ہیں، مثلاً ایک مکتوب میں مولوی ثناء اللہ سنبھلی کو لکھتے ہیں کہ

"شمار در آنجا رفتہ جای نقیر گرم سازید کہ در آں ضلع عالمی فہمیدہ و درویشی صاحب نسبت نیست۔ بخاطر جمع بکار خود ساعی و سرگرم باید بود و تشویش ما در اطن خود راہ نباید داد و اوقات در ایصال منافع دینی ظاہراً و باطناً مصروف دارید کہ او سبحانہ شمارا دولتی دادہ است...... در تعلیم طریقہ و درس کتب مقید باشید ختم خواجہ ہا رضی اللہ تعالیٰ عنہم ختم حضرت مجدد رضی اللہ عنہ ہر روز بعد حلقۂ صبح لازم گیرید بجناب او امیدوار و غیر از او نومید باشید۔"[3]

---

[1] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا، مکتوب سیزدہم ص ۱۵، [2] ایضاً [3] ایضاً بست و ہشتم ص ۱۲

ایک اور مرید کو نصیحت کرتے ہیں کہ

" شما بالتزام شریعت و شغل طریقت مقید باشید و مردم بخاکساری بی نفسی معامله نمائید که کمال نفس و نیستی است و ہستی حق تعالی را مسلم است و صحبت علما و فقرا لازم گیرید و بر کرد ہائے زمانہ صبر گزینید ..... اگر کسی رجوع بطریقه نماید خدمت او باید کرد از او خدمتی نباید خواست ..... ہرجا باشید با خدا باشید و در محبت پیران طریقت باشید۔"[1]

ایک مرید کو فقر و فقیر کا مفہوم سمجھاتے ہیں :

"گفته اند که در شریعت مرد وقتی بالغ شود که منی بطریق شہوت از او زائل شود و در طریقت وقتی بالغ شود که وی از منی بر آید ، فقیر در شریعت آنست که او را چیزی نبود و در طریقت فقیر کسی باشد که در باطن او یعنی در دل او غیر از خدای تعالیٰ ہیچ چیز نبود۔ ایں فقر است که رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بدو فخر کرده است الفقر فخری۔"[2]

ایک مرید کو تنبیہ کرتے ہیں :

" فقیر در معامله معلوم کردم که والدۂ شما در باطن ناخوش اند۔ ناخوشی والده موجب خسارتِ دنیا و آخرت است ، خصوصاً والدۂ مشفقه۔ ایں معنی را استغفار نموده اگر اصلی داشته باشد کفارت و مکافات بعمل آرند۔ اللہ تعالیٰ عواقبِ امور شان مقرون بخیر گرداند۔"[3]

ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ

" تا رسیدن فقیر یاران طریقت که در پیلی بھیت اند بخدمت مولوی عبد الرزاق که بظاہر و باطن لیاقت ارشاد و تعلیم طریقه دارند رجوع نمایند و صحبت ایشان را غنیمت دانند۔"[4]

ایک مرید کو نصیحت کرتے ہیں :

---

[1] کلمات طیبات ، مکتوبات مرزا صاحب ، مکتوب سی و دوم ص ۳۰ [2] ایضاً مکتوب سی و سوم ص ۴۴ [3] ایضاً مکتوب سی و ششم ص ۴۶ [4] ایضاً مکتوب چہل و نہم ص ۵۱

"باید کہ آں برخوردار بظاہر مقید بشرع و در باطن مشغول بذکر طریقہ باشند کہ فلاح دو جہان دریں کار منحصر است و ایشاں را نیز باید کہ بذکر قلبی مقید باشند و التزام شریعت و محبت مشائخ و دوام شغل باطن واجب دانند۔"[1]

ایک مرید کو جن کا شہر سیاسی ہنگامہ آرائیوں کی آماجگاہ بن گیا ہے سورۂ لایلاف کی تلاوت کی تلقین کرتے ہیں:

"امید قوی است کہ او سبحانہ جل شانہ صاحبان دوستان ما را مع جمیع ساکنان آں شہر محفوظ از آفات دارد۔ تلاوت سورۂ لایلاف صبح و شام لازم گیرند و ہمہ دوستان و متوسلاں را بفرمایند۔"[2]

ایک مریدہ کو لکھتے ہیں کہ

"اگر با بزرگان با ادب و با خورداں بمہر و شفقت زندگی نمایند ہیچ کسی بدی با شما نمی تواند کرد و در اطاعت و خدمت شوہر کہ فلاح دین و دنیا رضای او تعالیٰ موقوف بر آنست باید کہ شیوہ غضب و غصہ را باید خورد و زبان را از کلمات نالایق باز باید داشت و تقید در نماز ہم باید کرد...... اگر مستورات توفیق یابند و از شما توجہ خواہند البتہ توجہ بدہید، اجازت است۔ تاثیر خواہد شد۔"[3]

اپنے محبوب مرید قاضی ثناء اللہ پانی پتی کو تنبیہ کرتے ہیں:

"برادر من، عجب کاریست کہ ہر واحد از مردم پانی پت لبریز شکایت شما می آید، معلوم نیست چہ عمل از شما واقع می شود۔ اگر راستی و دیانت شما آزار مردم است از آں راستی بگذرید۔ برائے حفظ حرمت شما دیل ہم خاطر مردم را مرعی دارید کہ طریقۂ پیراں طریقہ بدنام می شود۔ برای خاطر

---

[1] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا صاحب، مکتوب سی و ہفتم ص ۴۰ [2] ایضاً مکتوب چہل و ششم ص ۵۰ [3] ایضاً مکتوب شصت و دوم

لیکن دیگراں را آزردہ کردن و خود را بدنام ساختن بااین کمالات ظاہری و باطنی دور از عقل است۔ انکار مردم باعث خرابی کارخانۂ ارشاد است۔"[1]

مکاتیب سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ مرزا صاحب بعض اوقات غائبانہ طور پر اپنے مریدوں کو توجہ دیتے تھے، مثلاً ایک مرید کو لکھتے ہیں:

"ہر صبح بعد نماز متوجہ بفقیر بنشینید بے ناغہ توجہ می دہم۔ از کسی توجہ نگیرید۔"[2]

ایک دوسرے مرید کو اطمینان دلاتے ہیں کہ

"تا رسیدن شما فقیر ان شاءاللہ تعالیٰ بعد نماز یک دو گھڑی روز برآمدہ پیش از حلقہ یا بعد آں بجانب مستورۂ شما متوجہ خواہد شد۔"[3]

ایک اور مکتوب میں کسی مرید کو تاکید کرتے ہیں کہ

"آں برخوردار را گویند کہ ہر صباح متوجہ فقیر شدہ بنشیند۔ او را خود توجہ نہ دہند۔"[4]

مکاتیب سے اس بات کا بھی علم ہوتا ہے کہ مرزا صاحب اپنے طریقہ کی ترویج و اشاعت کے لیے دہلی سے باہر دوسرے علاقوں میں خصوصاً سنبھل کھنڈ جایا کرتے تھے، چنانچہ ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ

"آمدن ما در آں حدود ...... برای ترویج طریقہ است۔"[5]

ایک دوسرے خط کے ذریعہ کسی کو اطلاع دیتے ہیں کہ

"ان شاءاللہ تعالیٰ در ماہ صفر ارادۂ سنبھل دارم کہ از چندیں سال ہر سال اتفاق می افتد۔"[6]

ایک اور مکتوب میں فرماتے ہیں کہ

"فقیر از سیر امروہہ و مرادآباد فارغ شدہ است و قصد تماشای شاہ جہاں پور دارد۔

۱؎ کلمات طیبات، مکتوبات مرزا صاحبؒ، مکتوب ہفتاد و ہفتم ص ۴۴، ۲؎ ایضاً مکتوب چہل و دوم ص ۴۹، ۳؎ ایضاً مکتوب سی و ہفتم ص ۴۴
۴؎ ایضاً مکتوب سی ام ص ۲۴، ۵؎ ایضاً مکتوب چہل و یکم ص ۴۸، ۶؎ ایضاً مکتوب بست و ہفتم ص ۴۱

"انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب می رسد، دو سہ مقام در بریلی کردہ، روانہ پیشتر می شود و پنج و شش مقام در شاہ جہاں پور نمودہ مراجعت بہ سنبھل می نماید، بعد از آں بہ دہلی می رود و با وجود ضعف پیری ایں حرکت ضعیف را بر خود پسندیدن بنا بر اغراض صحیحۂ اخرویہ است کہ خدا می داند۔"[1]

ان مکاتیب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مرزا صاحب کو اپنے مریدوں سے بڑی محبت تھی اور وہ ان پر بہت شفقت فرماتے تھے، مثلاً قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے صاحبزادہ مولوی دلیل اللہ کے متعلق تحریر کرتے ہیں کہ

"فقیر.... دلیل اللہ را بسیار دوست می دارد و عکس محبت او در مرآۃ قلب فقیر افتادہ دیگر نہ در باطن ہرگز نقشے از نقوش صفحۂ کائنات نمی نشیند۔"[2]

ان ہی مولوی دلیل اللہ کو لکھتے ہیں کہ

"اگر فتوح مساعدت می کند و زندگی وفا می نماید انشاء اللہ تعالیٰ رعایتہا خواہم کرد کہ شمارا اشفاق والدین فراموش خواہد شد۔"[3]

قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے دوسرے صاحبزادے احمد اللہ کی علالت پر اپنی تشویش اور محبت و شیفتگی کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:

"از مرعارضۂ برخوردار احمد اللہ فقیر سخت تشویش دارد، عمر طبعی فقیر اخیر شدہ دگرنہ از عمر خود بایں برخوردار می بخشیدم کہ بمحنت بسیار ایں نسخہ بصحت رسیدہ است خدا او را عمر درازی کند۔"[4]

نواب ارشاد خاں بہادر کے صاحبزادہ ظفر علی خاں سے بھی مرزا صاحب کو خصوصی محبت تھی، وہ ان کے اخلاص و مناقب کی اس طرح تعریف کرتے ہیں:

"آنچہ در باب برخوردار ظفر علی خاں نوشتہ اند واقعیست۔ از اخلاص و مناقب دیگر

---

[1] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا مظہر، مکتوب پنجاہ و دوم ص ۵۲ [2] ایضاً مکتوب ہفتاد و ہفتم ص ۷۴ [3] ایضاً مکتوب ہشتاد و چہارم ص ۸۰ [4] ایضاً مکتوب ہفتاد و یکم ص ۷۳

مراتب بہ چہ می باید بود و دل می خواہد او ہمہ دار و وہمیں خوبیہای او مرا شکار دام محبت کردہ۔ خدا او را فتوحات صوری و معنوی ارزانی داراد کہ مراد رد نیا عزیز تر از او کسی نیست و در واقع بجای مادر و پدر و بجای پرستار و نفر در حق او ہمیں فقیرم و از او ہم آداب ارادت و فرزندی و غلامی و بندگی بتقدیم می رسد[1]۔"

ایک دوسرے مرید فیض اللہ خاں کے مناقب و محاسن اس طرح بیان کرتے ہیں:

"از خوبی فیض اللہ خاں صاحب چہ نگارم، مناقب و محاسن تمام عالم در نسخۂ این نوجوان جمع ساختہ اند خدا ایش باقصی مراتب دین و دنیا برساند[2]۔"

اسی طرح بعض مریدوں کی موت پر جس طرح انھوں نے اظہار غم کیا ہے اس سے بھی ان کی محبت و شیفتگی کا اندازہ ہوتا ہے، مثلاً نواب ارشاد خاں کی وفات پر اس طرح اظہار ماتم کرتے ہیں:

"نواب ارشاد خاں مغفور رحلت نمودند، آدمیت را بخاک بردند۔ خدا ایما مرزد و تنہائی ما را تماشا باید کرد[3]۔"

ایک اور مکتوب میں ان کی دائمی جدائی پر اس طرح اظہار غم کرتے ہیں:

"..... داغی بر دل گذاشتند کہ مرہمی ندارد[4]۔"

میر سلمانؒ مرزا صاحب کے خواجہ تاش بھی تھے اور مرید بھی، انکی رحلت کی خبر پاکر کسی کو لکھتے ہیں کہ

"از خبر جاں گداز رحلت میر سلمان صاحب چہ نویسم کہ بر من گذشت۔

یار رفت و ما چو نقش پا بخاک افتادہ ایم
سایہ می گردید کاش این نارسا افتادگی[5]۔"

---

[1] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا صاحب، مکتوب سی ام ص ۴۴ [2] ایضاً مکتوب بست و ہشتم ص ۴۰ [3] ایضاً مکتوب پنجاہ و پنجم [4] ایضاً مکتوب بست و ششم ص ۳۹ [5] ایضاً مکتوب پنجاہ و پنجم ص ۵۵

مرزا صاحب نے بعض مکاتیب میں اپنے مریدوں اور دوستوں کی سفارشیں بھی کی ہیں، یہ سفارشیں دینی نقطۂ نگاہ سے بھی ہیں اور دنیاوی لحاظ سے بھی، مثلاً ایک مرید کو لکھتے ہیں کہ

"میاں محمد اکبر از یاران طریقہ بتقریبی آنجا می رسند تا نصف دائرۂ امکان رسیدہ اند۔ اگر التماس توجہ از شما کنند البتہ توجہ بدہند و در امور مرجوعۂ دنیوی ایشان نیز سعی نمایند و از کلمۃ الخیر تا مقدور دریغ نہ فرمایند۔"[1]

ان کے ایک مرید فیض اللہ خاں بیمار ہیں، ایک دوسرے مرید کو لکھتے ہیں کہ

"چوں سلب امراض قلب و قالب معمول حضرات ماست رضی اللہ تعالیٰ عنہم و حق تعالیٰ آنجناب را قوت و قدرت آں عطا کردہ است چرا از راہ انکسار خود را دریں امر معذور دارند۔ فیض اللہ خاں صاحب را ہر روز پیش رو نشانیدہ بقدر پانصد نفس سلب مرض ایشاں نمایند۔ تاکید است۔"[2]

یہ افسوسناک اطلاع دینے کے بعد کہ سکھوں نے سرہند کو لوٹ لیا اور بزرگانِ دین کے مزارات کو شہید کر دیا ہے، مکتوب الیہ کو تاکید کرتے ہیں کہ

"جماعتی قصد آں طرف نما کردہ اند خصوصاً میر اسد اللہ صاحب کہ با فقیر خصوصیت بسیار دارند تشریف می آرند۔ اگرچہ احوال آں ملک و مردم آنجا مخفی نیست لیکن بضرورت مرقوم می گردد کہ اہل طریقہ را بقدر مقدور بدست و زباں در خدمت ایشاں مقصر نمی باید بود۔"[3]

ایک مکتوب میں ایک ہندو نوجوان کی سفارش ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"لالہ برج لال نام جوانی از دوستاں مقرری کہ در حسن سلیقہ متصدیگری و صحبت داری بزعم فقیر نظیر ندارد و عمدہ زادہ و عمدۂ روزگار بودہ است دریں ایام از وطن خود کہ اکبرآباد است

---

[1] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا صاحب، مکتوب پنجاہ و نہم ص ۲۵ [2] ایضاً مکتوب بست و چہارم ص ۳۰ [3] ایضاً مکتوب پنجاہم ص ۱۵

بتلاش معاش دریںجا وارد شدہ است، منتظر بودیم کہ زود بیاید تا ایں نسخۂ صحیحہ آدمیت را

بآقای خود بر خوراندہ احسان دست بستہ در حق آقا کہ مرد فہیدہ و دولتخواہ باو رفیق شود

و ہم در حق خود کہ ایں چنیں زور بازوی شما باشد و ہم در حق فقیر کہ مخلص مستعد کذائی بتقریب روزگار

از ما دور تر نزدو کردہ باشید و باید کہ پیش از رسیدن بتقریبات مستحسن خداوند نعمت خود را شائق

او سازید و ازیں معنی ما را اطلاع دہید تا مسرور باشیم۔"[1]

ایک مرید کو ایک دوسرے مرید کے لیے جو گردش روزگار سے تنگ آکر پردیس جا رہا ہے، تلاش

روزگار کے لیے توجہ دلاتے ہیں:

"میر ہیجہ صاحب...... از گردش روزگار قصد پورب کردہ اند بخدمت خواہند رسید

......بقدر مقدور در تلاش روزگار و معاش ایشان توجہ خواہند نمود۔"[2]

مرزا صاحب کا زمانہ سیاسی و اقتصادی حیثیت سے بڑا پُر آشوب تھا، جب انھوں نے ہوش

کی آنکھیں کھولیں تو مغلیہ سلطنت ٹکڑے ٹکڑے ہو رہی تھی، مرکز کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے ملک میں

مختلف باغیانہ طاقتیں ابھر آئیں، دکن میں شورش برپا ہوئی، جاٹوں نے اودھم مچائی، سکھوں نے

فساد کیا، روہیلوں نے بغاوت کی، مرہٹوں نے لشکر کشی کی، غرض سارے ملک میں اقتصادی

بدحالی اور سیاسی ہیجان تھی، مرزا صاحب کے بعض مکتوبات میں ان ہنگامہ آرائیوں کی طرف بھی

اشارے ملتے ہیں،

ان تمام ہنگاموں اور شورشوں کا رخ دہلی کی طرف ہوتا تھا، چنانچہ مرزا صاحب ایک مکتوب

میں لکھتے ہیں کہ

"از ہر طرف فتنہ قصد دہلی می کند۔"[3]

---

[1] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا صاحب، مکتوب سی و ششم ص ۴۹ [2] ایضاً مکتوب چہل و ہشتم ص ۵۱ [3] ایضاً مکتوب پنجاہ و چہارم ص ۵۲

مرہٹہ گردی کے اثرات کا ذکر اس دردناک انداز سے کرتے ہیں :

"از آشوب و ہنگامہ کہ دریں حدود بسبب غلبۂ افواج جنوبی و فرار قوم روہیلہ شدہ و قصبات و دیہات بتاراج رفتہ چہ نویسد مفصل از خطوط عزیزاں معلوم خواہد شد" [۱]

ایک مرید کو ڈھارس بندھاتے ہیں :

"از آشوب کفار مرہٹہ اندیشہ نکنید۔ انشاء اللہ تعالیٰ دوستاں را مضرتی نخواہد رسید" [۲]

ایک مکتوب میں کسی کو یہ المناک اطلاع دیتے ہیں :

"دریں روزگار الٰہی قوی بدل راہ یافتہ۔ در ماہ گذشتہ قلعۂ تھانیسر را کفار سکھ بغدر متصرف شدند و نقل و غارت واسرد درمیان آمد۔ مولوی قلندر بخش جیو سلمہٗ ربہ مع زن و فرزند غارت خوردہ بسلامت جانہا برآمدند۔ طرفہ حالی گذشت۔ انا للہ و انا الیہ راجعون" [۳]

اسی خط میں خاتمہ پر لکھتے ہیں کہ

"در امور سلطنت نسقی نماندہ۔ خدا خیر کند" [۴]

ایک دوسرے مکتوب میں اپنے کسی مرید کو یہ روح فرسا خبر سناتے ہیں :

"از ظلم و ستم کافران سکھ خذلہم اللہ تعالیٰ بلدۂ متبرکہ سرہند ویران شدہ و مزارات حضرات علیہم الرضوان بشہادت رسید و صاحبزادہ ہا آوارۂ ہر شہر و دیار شدند" [۵]

شاہ عالم نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی سفارش پر نجف خاں کو قلمدان وزارت دیا تو اس نے سنیوں پر طرح طرح کے مظالم ڈھائے سنی علما کو سخت ایذائیں پہنچائیں، لوگوں کی جان و مال اور عزت و آبرو ہر وقت خطرہ میں رہتی تھی، مرزا صاحب نے ایک مکتوب میں اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، لکھتے ہیں کہ

---

[۱] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا صاحب، مکتوب چہل و ششم ص ۵۰ [۲] ایضاً مکتوب بست و ہفتم ص ۲۲ [۳] ایضاً مکتوب سی و یکم ص ۲۴
[۴] ایضاً مکتوب سی و یکم ص ۲۴ [۵] ایضاً مکتوب پنجاہم ص ۵۱

"حال مردم این شهر از روزیکہ نجیب خان آمده است از شاه تا گدا تباه است و ذکر خلاص مجاہد لہ بر زبان خاص و عام است۔ خدای تعالیٰ زود بظهور آرد"[1]

اسی طرح ایک اور خط میں لکھتے ہیں کہ

"حال مردم این حدود تباه است۔ خدا رحمی بر امت محمدیہ فرماید۔ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام"[2]

ایک مرید کو تسلی دیتے ہیں:

"رزق و فتوح موقوف بر آبادی ملک نیست، خاطر جمع دارید کہ خدا کارساز است"[3]

لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی لکھتے ہیں کہ

"درین مملکت خیر نیست۔ منتظر لطیفۂ غیبی باشید۔ خدا تعالیٰ شما را معزز و غنی خواهد داشت"[4]

حکیم محمد فاروق کو کسی شہر کے باشندوں کی پریشانی و پریشان حالی کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ

"احوال مردم شهر از بیماری عام و نا ایمنی تا کجا نویسد۔ خدا از ین بلده مورد غضب الٰہی بر آرد کہ نسقی در امور سلطنت نمانده۔ خدا خیر کند"[5]

شاہ ابدالی کے حملے ہندوستان کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، خصوصاً آخری حملہ نے تو اس کی تاریخ کا رخ موڑ دیا، مرہٹوں نے پورے ہندوستان پر حکمرانی کا جو خواب دیکھا تھا اور جو بڑی حد تک صحیح ہوتا نظر آرہا تھا، اس حملہ کی وجہ سے پریشان ہوگیا، مرزا صاحب کے ایک مکتوب میں ابدالی کے ایک حملہ کا بھی ذکر پایا جاتا ہے۔ لکھتے ہیں کہ

"شاہ ابدالی در پیشاور رخت اقامت انداختہ و تیمور مرزا پسر کلان خود را با افواج بکرار برای بند وبست ممالک خراسان رخصت کرده و اندیشۂ اصلاح مملکت پنجاب و ملتان کرہ ہر دو

---

[1] کلماتِ طیبات، مکتوبات مرزا صاحب، مکتوب سی و چہارم ص ۵۹ [2] ایضاً مکتوب پنجاه و سوم ص ۵۲ [3] ایضاً مکتوب پنجاه و پنجم ص ۵۳ [4] ایضاً مکتوب پنجاه و پنجم ص ۵۳ [5] ایضاً مکتوب ہشتاد و ششم ص ۶۹

دریں ایام از نسق افتادہ، در صوبہ دارد و غالب آنست کہ ایں کار از قوت بافعل آید و اگر حاجت بحرکت خود او خواہد افتاد تا لاہور و ملتان خواہد رسید۔ آخر ملک اوست، سر ہندستان ندارد و الوساطت فراہم نیا وردہ فوج قدیم ہمراہ دارد و بس و مردم دلی کہ عادت جزا دارند بی اختیار دستپاچہ می شوند و اینجا مزاحمت بسیار است و ہمیں مناسب است کہ فقیر از لاہور قصد دہلی نکند۔ آبروی ما و شما یکیست پای گریز نداریم عمل براین آیت کردہ ایم فقروا الی اللہ[1]

اب ہم مرزا صاحب کے طرز تحریر اور اسلوب بیان سے متعلق کچھ کہنا چاہتے ہیں۔

ان مکاتیب کا طرز تخاطب اس زمانہ کے دستور کے برعکس نہایت سادہ وبے تکلف ہے۔ ان میں محمد شاہی عہد کی رنگینی و پرکاری اور تکلف و تصنع کا قطعی اثر نہیں ہے۔ اکثر وبیشتر خطوط بغیر کسی القاب و آداب کے شروع ہوتے ہیں گنتی کے چند خطوط میں القاب و آداب ہیں اور وہ بھی نہایت مختصر۔ مثلاً

"برخوردارا، مخدوما، برادر من، جانمن سلامت باشی" وغیرہ

صرف ایک مکتوب میں مندرجۂ ذیل القاب استعمال ہوئے ہیں:

نفس قدسی و شخص علوی، مہربان قدر دان ایں ہیچکارہ و ہیچمدان

لیکن اس طرز تخاطب کو فرسودہ یا محمد شاہی روش کا اثر نہیں کہہ سکتے۔

بعض مکتوبات کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے:

"بعد حمد صلوۃ از فقیر جان جاناں مطالعہ نمایند" "اللہ معکم اینما کنتم"

"الحمد للہ علی نوالہ و سبحانہ و تعالیٰ" "الحمد للہ حمداً کثیراً" وغیرہ

اسی طرح مرزا صاحب مکتوب کا خاتمہ نہایت سادہ طریقہ سے کرتے ہیں۔ مثلاً

---

[1] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا صاحب، مکتوب ہفتاد و یکم ص ۶۱

"والسلام" " اللھم اجعل خیر عمری آخرہ" "مستفیدان مجلس شریف سلام قبول نمایند" وغیرہ دو چار خطوط میں ابتدا میں اپنا نام لکھا ہے، ورنہ خاتمہ پر کسی ایک خط میں بھی نام درج ہے اور نہ تاریخ تحریر، صرف ایک مکتوب کے خاتمہ پر ۱۱۸۹ھ لکھا ہے۔

مکتوبات کی زبان صاف، سادہ اور سلجھی ہوئی ہے، اور انداز بیان میں سنجیدگی و متانت اور عالمانہ وقار پایا جاتا ہے، عبارت میں شستگی و روانی کے ساتھ سادگی و بے تکلفی ہے جو بجائے خود ایک حسن ہے، لیکن ادبیت وانشا پردازی سے یکسر خالی بھی نہیں۔ مثلاً مندرجہ ذیل جملے انشا پردازی کا اچھا نمونہ کہے جا سکتے ہیں:۔

"سرمایۂ وجود فقیر در آغاز قطرۂ آبی و در انجام مشت خاکی است"

"التفات نامۂ سامی از مخدوم زادۂ گرامی بعد عمری رسید، جان تازہ رسانید و باعث تجدید و تقویت نسبت اخلاص گردید"

"حامداً و مصلیاً و مسلماً حضرت میر صاحب مشفق من، ہزاراں سال سلامت باشی کہ بعد مرگ و نومیدی آب حیات نوید قدوم برکات لزوم دریں مرز و بوم ایں مردۂ صد سالہ را زندۂ جاوید ساختی"

"نواب ارشد خاں مغفور رحلت نمودند، آدمیت را بخاک بردند، خدا بیامرزد و تنہائی ما را تماشا باید کرد"

"خبر فوت مغفورۂ مرحومہ مغلانی بیگم پیش ازیں دل را داغ و جاں را بی دماغ کردہ بود"

"فقیر وصیل اللہ را بی اختیار دوست می دارد و عکس محبت او در مرآۃ قلب فقیر افتادہ دیگرے در باطن ہرگز نقشی از نقوش صفحۂ کائنات نمی نشیند"

کہیں کہیں اشعار کا استعمال بڑی عمدگی سے کیا ہے جس سے عبارت میں زور اور دلکشی پیدا ہوگئی ہے، قرآن مجید کی آیات بھی موقع و محل سے استعمال کی ہیں، اور اس سے بھی تحریر میں وزن اور حسن پیدا ہوگیا ہے،

بعض الفاظ اور ترکیبیں مرزا صاحب کے قلم سے ایسی نکل گئی ہیں جنھیں فارسی کے اہل زبان شاید صحیح قرار نہ دیں، مثلاً

ناخوش، ناخوشی (ناراض اور ناراضگی کے معنوں میں)

فرصت، (اردو کے مفہوم میں)

تکلیف (زحمت کے معنی میں)

معاف فرمائید یا کنید (بجائے عفو کنید یا بخشید)

غصہ (خشم کے معنی میں)

کلمات نالائق (بجائے کلمات ناشائستہ یا نازیبا)

سردی (بجائے سرما) وغیرہ

اسی طرح دو ایک جگہ قواعد کی بھی غلطیاں نظر آتی ہیں، مثلاً

شش مذاہب، سہ برادران، والدات (بجائے والدین) وغیرہ

مخاطب کے لیے اکثر و بیشتر صیغۂ غائب استعمال کیا ہے۔

لیکن ان مکاتیب کی قدر و قیمت حقیقت میں ان کے عالمانہ و متصوفانہ مضامین اور بے تکلف مگر سنجیدہ و متین انداز بیان کی وجہ سے ہے، اس لیے ان چند معمولی تسامحات سے قطع نظر کیا جاسکتا ہے۔

ان خطوط کا مطالعہ تاریخی، مذہبی اور متصوفانہ نقطۂ نگاہ سے کرنا چاہیے۔

فقہ اسلامی کے مآخذ

از

از جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر دار العلوم معینیہ اجمیر

(۶)

ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے	(۱۶) الولایۃ الخاصۃ اقوی من الولایۃ العامۃ	ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے۔

حکومت کو عمومی حیثیت سے ولایت اور انتظام کا حق حاصل ہے، لیکن جن لوگوں کو خصوصی حیثیت سے یہ حق حاصل ہے انھیں حکومت پر ترجیح ہوگی، خواہ وہ لوگ حکومت ہی کی جانب سے مقرر کئے گئے ہوں، البتہ جن صورتوں میں انتظام ان کے بس سے باہر ہو جائے یا ان کی نا اہلی اور بد انتظامی کا ثبوت فراہم ہو جائے تو حکومت انھیں بیدخل یا اور کوئی مناسب انتظام کر سکتی ہے۔

اسی بنا پر فقہا نے کہا ہے:

لا یملک القاضی التصرف	وصی کے ہوتے ہوئے قاضی (حاکم)
فی مال الیتیم مع وجود وصیہ	یتیم کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا
ولو کان منصوبہ	اگرچہ یہ لوگ اسی کے مقرر کیے ہوں۔
ان القاضی لا یملک عزل القیم	وقف کا نگراں جو وقف کرنے والے کی جانب سے

الوقف من جهة الواقف — مقرر کیا گیا ہو، حاکم اسکو علٰحدہ نہیں کرسکتا،

عند ظهور الخيانة منه. — البتہ خیانت کی صورت میں کرسکتا ہے۔

يملك القاضي التصرف في — ناظر وقف کے ہوتے ہوئے حاکم وقف کے

الوقف مع وجود ناظره و — مال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ہے

من قبله — اگرچہ ناظر حاکم کیجانب سے مقرر کیا گیا ہو۔

ان کے علاوہ اور بہت سے مسائل اس کلیہ سے نکالے گئے ہیں، مثلاً

(۱) ولی کی موجودگی میں حاکم یتیم اور یتیمہ کا نکاح نہیں کرسکتا (۲) مقتول کے ولی کو حاصل ہے کہ وہ قاتل سے قصاص (جان کے بدلے جان) لے، صلح کرلے یا معاف کردے لیکن حاکم کو معافی دینے کا اختیار نہیں ہے (۳) حکومت کو اسی وقت ولایت نکاح حاصل ہے جبکہ ولی موجود نہ ہو یا ولی کی خیانت ثابت ہو جائے (یعنی وہ مال و جائداد کی طمع اور لڑکیوں کا مفاد نظر انداز کرکے غیر مناسب جگہ شادی کرنے کے لیے آمادہ ہو) اس صورت میں ولی کی ولایت باطل ہو جائے گی۔

ولایت کے بعض ... ہیں۔ مثلاً

(۱) باپ اور دادا لڑکوں اور لڑکیوں کی ولایت ... اس حق سے معزول کرنا چاہیں جب بھی معزول نہ ہوں گے (۲) ... بیٹے، پوتے، بھائی، بھتیجے، چچا، چچیرے بھائی، پھوپھی، نواسے، نانا، نانی، بھانجے وغیرہ کو نکاح کی ولایت حاصل ہے مگر مال کی ولایت حاصل نہیں ہے (۳) وصی اجنبی یا منتظم اجنبی کو صرف مال کی ولایت ہوگی نکاح کی نہ ہوگی۔

کام مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جاتے ہیں	(۱) الامور بمقاصدھا	کاموں کا اعتبار ان کے مقاصد کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

فقہا نے اس اصول سے حسب ذیل قسم کے مسائل نکالے ہیں :

(۱) انگور وغیرہ کا شیرہ شراب کے لیے نہ ہو بلکہ تجارت اور سرکہ بنانے کیلیے ہو تو جائز ہے،

(۲) کسی سے تین دن تک قطعِ تعلق جائز نہیں ہے، لیکن اگر مقصود قطعِ تعلق نہ ہو تو تین دن سے زیادہ میں حرج نہیں ہے،

(۳) شوہر کے علاوہ اور کسی کے لیے عورت کو تین دن سے زیادہ سوگ کرنا جائز نہیں سوگ مقصود نہ ہو تو ترک زینت (سوگ کی شکل) وغیرہ میں تین دن سے زائد ... ہے،

... میدان جنگ میں مسلمان اور ان کی عورتوں اور بچوں کو مسلمانوں کے ... الی حملہ میں اگر ان کا مارنا مقصود نہ ہو بلکہ دشمن تک پہنچنا مقصود ہو ... موجود ہو تو مسلمانوں پر حملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

... نماز میں کسی شخص کے جواب میں تلاش کی گئی تو نماز باطل ... کی بات سنکر "الحمد للہ" کہا یا ناگواری کی بات سنکر ... "انا للہ وانا الیہ راجعون" کہا تو نماز باطل ہوجا ... گی، ... ہے

... ہیں، ان کے استعمال پر کفر کا حکم لگانے میں مقصد ...

... کفریہ کلمات میں بہت سی نظیریں موجود

على الوقف من جهة الواقف	مقرر کیا گیا ہو، حاکم اسکو علحدہ نہیں کرسکتا،
الا عند ظهور الخيانة منه۔	البتہ خیانت کی صورت میں کرسکتا ہے۔
لا يملك القاضى التصرف فى	ناظر وقف کے ہوتے ہوئے حاکم وقف کے
مال الوقف مع وجود ناظره و	مال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ہے
ولو من قبله	اگرچہ ناظر حاکم کیجانب سے مقرر کیا گیا ہو۔

ان کے علاوہ اور بہت سے مسائل اس کلیہ سے نکالے گئے ہیں، مثلاً

(۱) ولی کی موجودگی میں حاکم یتیم اور یتیمہ کا نکاح نہیں کرسکتا (۲) مقتول کے ولی کو حق حاصل ہے کہ وہ قاتل سے قصاص (جان کے بدلے جان) لے صلح کرلے یا معاف کردے لیکن حاکم کو معافی دینے کا اختیار نہیں ہے (۳) حکومت کو اسی وقت ولایت نکاح حاصل ہوگی جبکہ ولی موجود نہ ہو یا ولی کی خیانت ثابت ہوجائے (یعنی وہ مال وجائداد کی طمع میں لڑکے اور لڑکیوں کا مفاد نظر انداز کرکے غیر مناسب جگہ شادی کرنے کے لیے آمادہ ہوں) ایسی صورت میں ولی کی ولایت باطل ہوجائے گی،

ولایت کے درجے اور مراتب ہیں، مثلاً

(۱) باپ اور دادا کو مال اور نکاح دونوں کی ولایت حاصل ہے، اگر یہ دونوں اپنے کو اس حق سے معزول کرنا چاہیں جب بھی معزول نہ ہوں گے (۲) والدہ اور بیٹے، پوتے، بھائی، بھتیجے، چچا، چچیرے بھائی، پھوپھی، نواسے، نانا، نانی، بھانجے وغیرہ کو نکاح کی ولایت حاصل ہے مگر مال کی ولایت حاصل نہیں ہے (۳) وصی اجنبی یا منتظم اجنبی کو صرف مال کی ولایت ہوگی نکاح کی نہ ہوگی۔

۱؎ الاشباہ والنظائر ص ۱۱۵

۴۔ مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جاتے ہیں	(۱۰) الامور بمقاصدھا	کاموں کا اعتبار ان کے مقاصد کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

فقہا نے اس اصول سے حسب ذیل قسم کے مسائل نکالے ہیں:

(۱) انگور وغیرہ کا شیرہ شراب کے لیے نہ ہو بلکہ تجارت اور سرکہ بنانے کیلیے ہو تو جائز ہے،

(۲) کسی سے تین دن تک قطعِ تعلق جائز نہیں ہے، لیکن اگر مقصود قطعِ تعلق نہ ہو تو تین دن سے زیادہ میں حرج نہیں ہے۔

(۳) شوہر کے علاوہ اور کسی کے لیے عورت کو تین دن سے زیادہ سوگ کرنا جائز نہیں لیکن اگر سوگ مقصود نہ ہو تو ترک زینت (سوگ کی شکل) وغیرہ میں تین دن سے زائد میں حرج نہیں ہے،

(۴) اگر دشمن میدان جنگ میں مسلمان اور ان کی عورتوں اور بچوں کو مسلمانوں کے سامنے کر دیں، اس کے جوابی حملہ میں اگر ان کا مارنا مقصود نہ ہو بلکہ دشمن تک پہنچنا مقصود ہو اور اس کے علاوہ اور کوئی شکل موجود نہ ہو تو مسلمانوں پر حملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۵) اگر قرآن حکیم کی کوئی آیت نماز میں کسی شخص کے جواب میں تلاش کی گئی تو نماز باطل ہو جائے گی، اسی طرح نماز میں کوئی خوشی کی بات سنکر "الحمد للہ" کہا یا ناگواری کی بات سنکر "لاحول ولا قوۃ الا باللہ" کہا یا موت کی خبر پر "انا للہ وانا الیہ راجعون" کہا تو نماز باطل ہو جائیگی، کیونکہ ان تمام صورتوں میں مقصود بدل جاتا ہے،

(۶) جو کلمات کفر تک پہنچانے والے ہیں، ان کے استعمال پر کفر کا حکم لگانے میں مقصد پر نظر ہونی چاہیے، جیسا کہ فقہ میں ہے:

ولہ نظائر کثیرۃ فی الفاظ ... کفریہ کلمات میں بہت سی نظیریں موجود

التکفیر کلما ترجع الی قصدا لا استخفاف[1] ہیں کہ وہ مقصود کی طرف لوٹائے جاتے ہیں۔
جن کے لیے یہ کلمات استعمال کیے گئے ہیں اگر اس کی اہانت و حقارت اور بے وقعتی مقصود نہیں
ہے تو کفر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے،
(۷) معمول کے مطابق محض خواہش نفس کی خاطر شکم سیری سے زیادہ کھانا حرام ہے،
لیکن روزہ رکھنے کے قصد سے یا میزبان کی خاطر سے جائز ہے،
(۸) جس صندوق یا گٹھری میں قرآن حکیم رکھا ہوا ہو اگر اس کو حفاظت اور توہین سے
بچانے کی غرض سے اس پر بیٹھ جائے تو کوئی حرج نہیں ہے، ورنہ عام حالات میں ناجائز ہے،

یقین شک سے نہیں زائل ہوتا	(۱۸) الیقین لا یزول بالشک	یقین شک سے نہیں زائل ہوتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

اذا وجد احدکم فی بطنه	جب کسی کے پیٹ میں قراقر ہو اور یہ پتہ نہ
فاشکل علیه اخرج منه شئ	چل سکے کہ وضو و نماز کی توڑنے والی کوئی
ام لا فلا یخرجن من المسجد	چیز پائی گئی ہے یا نہیں تو جب تک یقین نہ ہو جائے
حتی یسمع صوتا او یجد ریحا[2]	اس پر عمل نہ کرے اور بدستور وضو و نماز پر قائم رہے۔

کیونکہ پہلے کی حالت پر یقین ہے اور درمیان میں پیش آنے والی حالت میں تذبذب اور شک ہے،
اس بنا پر یقینی حالت کو شک کی وجہ سے ختم کرنے کا حکم نہیں ہے،

لان الشك الطاری لا یرفع	بعد میں پیش آنے والا شک پہلے کے یقین
حکم الیقین السابق	کے حکم کو نہیں ختم کرتا،

مثلاً جس ناپاک کپڑے میں نجاست کا پتہ نہ چل سکے کہ کس جگہ نجاست لگی ہوئی ہے

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۱۱ [2] مسلم شریف

اور پورا کپڑا دھونا دشوار ہو تو ایسی حالت میں اندازہ سے جس جگہ نجاست کا زیادہ رجحان پایا جائے وہ دھولی جائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا، اس لیے کہ اصل طہارت ہے، نجاست درمیانی عارض ہے، اس لیے جب ایک جگہ اندازہ سے دھولیا تو اصل حکم طہارت کا اپنی جگہ بدستور قائم ہو جائے گا، لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پورا کپڑا دھو ڈالے۔ فقہا نے کئی مسائل کو مذکورہ اصول سے مستثنیٰ قرار دیا ہے جن کی تفصیل کتبِ فقہ میں ملے گی۔

اس کے قریب یہ اصول بھی ہے:

جو حالت پہلے تھی اسی کو باقی رہنے دینا اصل ہے	(۱۹) الاصل بقاء ماکان علیٰ ماکان	جو حالت پہلے تھی اسی کو باقی رہنے دینا اصل ہے۔

کسی شخص کو طہارت کا یقین ہے، لیکن غیر طہارت میں شک ہے تو طاہر مانا جائے گا، اسی طرح غیر طہارت کا یقین ہے اور طہارت میں شک ہے تو وہ غیر طاہر ہوگا کیونکہ اصل پہلے کی حالت ہی اسی کو حتی الامکان باقی رکھا جائے گا۔

اسی اصول پر راستہ کی مٹی اور کیچڑ وغیرہ کی طہارت کا بھی حکم ہوگا جب تک اس کے خلاف دلیل یا رجحان کا غلبہ نہ ہو۔

آخری رات میں اس لیے سحری کھائی کہ صبح صادق کے طلوع ہونے میں شک تھا تو روزہ صحیح ہوگا، کیونکہ اصل ماقبل کی حالت (رات) کا باقی رہنا ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ ایسی حالت میں سحری نہ کھائے خصوصاً جبکہ ابر ہو یا چاندنی رات کی وجہ سے پتہ نہ چل سکے، اس کے برخلاف اگر آفتاب کے غروب ہونے میں شک ہو تو افطار کا حکم نہ ہوگا کہ اس صورت میں اصل دن کا باقی رہنا ہے۔

کسی کام کے کرنے نہ کرنے میں شک ہو تو نہ کرنا اصل ہوگا۔	(۲۰) من شك فعل شيئا اولا فالاصل انه لم يفعل	جس کو کسی عمل کے کرنے اور نہ کرنے میں شک ہو تو اصل نہ کرنا مانا جائے گا۔

(۲۰) من يتقن الفعل وشك في القليل والكثير على القليل — اگر کسی عمل کے کرنے کا تو یقین ہو لیکن اس کی کمی اور بیشی میں شک ہو تو کمی پر عمل کیا جائیگا

پہلی صورت میں نہ کرنے کا یقین ہے اور دوسری میں اقل (کمی) کا یقین ہے اور یقین سے نہیں زائل ہوتا ہے جیسا کہ مقدمہ میں ہے۔

ماثبت بيقين لا يرتفع الا باليقين — جو بات یقین سے ثابت ہو اس کو یقین ہی ختم کر سکتا ہے۔

یقین سے مراد اس جگہ ظن غالب ہے۔ والمراد به غالب الظن[1]

ظن حجت کیجانب رجحان کو کہتے ہیں۔ والظن ترجيح جهة الصواب

شک دونوں جانب برابر ہوتے ہیں۔ الشك تساوي الطرفين

وھم خطاء کی جانب رجحان۔ والوهم رجحان جهة الخطاء

فقہاء کے نزدیک جب ظن غالب نہ ہو تو شک بھی یقین کے درجہ میں شمار ہوگا[2]

(۱) مثلاً جس شخص کو طلاق دینے اور نہ دینے میں شک ہو تو طلاق نہ ہوگی میں شک ہو کہ دو طلاقیں دی ہیں یا تین تو اقل دو سمجھی جائیں گی،

(۲) نماز کے پڑھنے نہ پڑھنے میں شک ہو تو دوبارہ پڑھنے کا حکم ہوگا اور کی تعداد میں شک ہو تو دونوں میں کم تعداد صحیح سمجھی جائے گی۔

(۳) امام اور مقتدی کے درمیان رکعتوں کی تعداد میں اختلاف ہو اور امام کو یقین ہے تو اس پر نماز لوٹانا ضروری نہیں ہے اور اگر یقین نہیں ہے تو لوٹانا ضرو

(۴) نماز ظہر کی نیت کی اور ایک رکعت پڑھنے کے بعد دوسری رکعت

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۶۳ [2] ایضاً

وہ عصر کی نماز پڑھ رہا ہے، تیسری میں شک ہوا کہ نفل پڑھ رہا ہے، چوتھی میں شک ہوا کہ ظہر ہی کی نماز ہے تو اس صورت میں شک کا اعتبار نہ ہوگا اور ظہر کی نماز ہو جائے گی۔

اقل اور اکثر کے اس اصول سے ذیل کی چند صورتیں مستثنیٰ ہیں، جو عموماً وہی ہیں جن کا دوسروں کے حق سے تعلق ہے مثلاً۔

(۱) ایک شخص کے پاس کئی قسم کا مال موجود ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہونی چاہیے، مگر یہ شک ہوا کہ کل کی زکوٰۃ واجب ہے، یا بعض کی تو کل کی ادا کرنی واجب ہوگی (۲) اسی طرح طلاق اور وفات کی عدت میں شک ہوا تو اکثر کا اعتبار ہوگا، جس کی مدت زیادہ ہوگی وہ گذارنی پڑے گی۔

بعض معاملات میں عدم اصل ہے	(۲۲) الاصل العدم	اصل عدم ہے

(۱) مثلاً دو شرکاء کے درمیان نفع میں یا نفع کی مقدار میں اختلاف ہوا تو اس شخص کی بات کو ترجیح ہوگی جس نے نفع نہ ملنے یا کم ملنے کا اقرار کیا ہے، کیونکہ اصل عدم ہے۔ البتہ اگر فریق مخالف کے پاس قوی ثبوت ہے، تو اس کے قول کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۲) بیوی نے شوہر پر نان نفقہ کا دعویٰ کیا اور شوہر نے اس کی ادائگی کا اقرار کیا یا قرضدار نے قرض کی ادائگی کا اقرار کیا اور قرضخواہ نے انکار کیا تو عورت اور قرضخواہ کا قول قابل اعتبار ہوگا، کیونکہ اصل عدم ہے اور عدم کے مدعی یہ دونوں ہیں (اس کے خلاف ثبوت کی صورت میں فیصلہ کی نوعیت بدل جائے گی)

یہ اصول ہر جگہ کے لیے عام نہیں ہے، بلکہ جہاں کہیں عارضی صفات پائی جاتی ہوں وہاں کے لیے ہے، جیسے "نفع" اور نان نفقہ وغیرہ، لیکن جہاں اصل صفات پائی جائیں گی وہاں کے لیے یہ اصول ہے۔

بعض میں وجود اصل ہے | (۲۲) الاصل الوجود اصل وجود ہے

مثلاً کسی جانور کو جوان سمجھ کر خریدا، پھر بیچنے والے اور خریدنے والے میں اختلاف ہوا تو بیچنے والے کا قول معتبر ہوگا کیونکہ جوانی صفات اصلیہ میں سے ہے، لیکن اگر صریح دلیل سے اس کے خلاف ثابت ہو جائے تو خریدنے والے کی بات کا اعتبار ہوگا،

(۲۳) الاصل اضافۃ الحادث حادثہ (پیش آنے والی شی) کی نسبت قریب

الی اقرب اوقاتہ وقت کی طرف ہوگی،

(۱) مطلقہ عورت کا دعویٰ ہے کہ مجھے خاوند نے مرض الموت میں طلاق دی تھی، اس لیے وراثت میں میرا حق ہے۔ اور ورثاء نے کہا کہ مرض سے پہلے طلاق دی جا چکی تھی، اس لیے وراثت میں حق نہیں ہے۔ تو اس اصول کے مطابق عورت کے قول کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ قریب وقت ہے۔

(۲) ایک کپڑے میں نجاست لگی ہوئی تھی، اور وہ نماز پڑھ رہا تھا۔ تو قریب وقت کی طرف نجاست کی نسبت ہوگی، اور صرف آخر کی نماز کو لوٹانا پڑے گا،

(۳) کنویں سے مری ہوئی چوہیا نکلی اور یہ نہیں معلوم کہ کب گری ہے۔ تو امام ابو یوسف اور امام محمد اس اصول پر عمل کرتے ہوئے جب سے کنواں کی ناپاکی کا حال معلوم ہوا ہے اسی وقت سے ناپاک کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ تین دن اور تین رات کی نماز لوٹانا ضروری قرار دیتے ہیں، مگر بہت سی جزئیات میں دوسری دلیل کی بنا پر اس اصول کے خلاف بھی عمل ہوتا ہے۔

اشیا میں اصل اباحت ہے | (۲۴) الاصل فی الاشیاء الاباحۃ اشیا میں اصل اباحت ہے۔

اس اصول کا تعلق صرف ان امور سے ہے جن کے بارہ میں شریعت میں کوئی وضاحت نہیں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

الحلال بیّن والحرام بیّن حلال کا حکم ظاہر ہے اور حرام کا حکم ظاہر ہے

وبینهما امور مشتبهات[۱] — ان دونوں کے درمیان کچھ امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں (جن کا حکم ظاہر نہیں ہے)

اس لیے جن امور کے بارہ میں حلال اور حرام کی تصریح موجود ہے ان میں اشتباہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، البتہ جن کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ موجود نہ ہو اور قوی دلیل کی بنا پر کسی ایک سمت کو ترجیح نہ حاصل ہو سکے، ایسی صورت میں مذکورہ اصول سے کام لے کر اس کی اباحت کا حکم دیں گے، جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں:

ویتخرج علیهما ما اشکل حاله[۲] — اس اصول سے وہی صورتیں نکالی جائیں گی جن کا حال مشتبہ ہو۔

اس اصول کے استعمال میں فقہا نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہو حتیٰ کہ بعض سے منقول ہے:

الاصل فی الاشیاء التحریم — اشیا میں اصل حرمت ہے۔

لیکن مفسر قرآن ابوبکر جصاص نے نہایت وضاحت کے ساتھ فرمایا ہے

ان الاشیاء علی الاباحة مما لا یحظره العقل فلا یحرم شیٔ الا ما قام دلیله[۳] — جن چیزوں سے عقل نہ روکے وہ سب مباح ہیں البتہ جن کی حرمت پر دلیل قائم ہو، اس سے مستثنیٰ ہیں۔

بہر حال اس اصول سے کام لینے کے لیے بڑی دقیقہ رسی کی ضرورت ہے۔

عورت کے معاملہ میں اصل حرمت ہے | (۲۵) الاصل فی الابضاع التحریم — عورت کے معاملہ میں اصل حرمت ہے۔

علت محض ضروریات کی بنا پر ہے، اس لیے ضرورت ہی کی حد تک اس میں وسعت و تنگی ہو، انسان کی نفسیاتی، معاشی اور سماجی زندگی کبھی وسعت سے کام لینے پر مجبور کرتی ہے، اور کبھی اس کی ضرورت نہیں ہوتی، کیونکہ حالات کا تقاضا یکساں نہیں ہوتا، اس بنا پر شریعت نے

---

[۱] بخاری شریف [۲] الاشباہ والنظائر ص ۴۴ [۳] الاحکام القرآن ج ۱ ص ۳۰

اصل (حرمت) کو باقی رکھتے ہوئے ضرورت رفع کرنے کے لیے شادی کی اجازت دی ہے اور صرف (زندگی میں) اعتدال کی شرط کے ساتھ چار تک کی گنجائش رکھی ہے۔ اور اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کی ہدایت ہے۔

مذکورہ اصول کی چند جزئیات یہ ہیں:

(۱) اگر حلت اور حرمت میں اختلاف کی صورت پیدا ہو اور کسی دلیل سے ایک جانب کو ترجیح نہ ہو سکتی ہو تو حرمت کو غلبہ ہوگا۔ (۲) کسی شخص کے پاس کئی بیویاں تھیں، ان میں سے ایک کو طلاق دیدی، یاد نہ رہا کہ کس کو طلاق دی ہے تو کسی کو بیوی بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کے بارے میں شبہہ موجود ہے۔ (۳) کسی شخص نے ایک کے علاوہ سب بیویوں کو طلاق دیدی لیکن جب تک اس ایک کی تعیین نہ ہو کسی کو بھی بیوی بنانا جائز نہیں ہے۔

سبب حرمت کے مسئلہ میں یقین کا اعتبار ہوگا۔ شک کا نہ ہوگا، مثلاً دودھ پلانے سے حرمت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ پیٹ میں دودھ پہنچ گیا ہے صرف چھاتی بچہ کے منہ میں رکھ دینے سے حرمت نہ ثابت ہوگی، کیونکہ بسا اوقات عورتیں بچہ کو بہلانے کے لیے ایسا کرتی ہیں، اور دودھ نہیں موجود ہوتا ہے۔ (۱) اگر اس بات کی شہرت ہو جائے کہ فلاں عورت نے فلاں بچی کو دودھ پلایا ہے اور عورت کہے کہ اس زمانہ میں میرے دودھ موجود ہی نہ تھا، صرف بہلانے کے لیے میں منہ میں چھاتی رکھ دیتی تھی تو عورت کی بات کا اعتبار ہوگا اور اس کے نسبی لڑکے کے ساتھ اس کی لڑکی (اگر لڑکی ہے) کا نکاح جائز ہوگا۔

(۲) جن دو لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان دودھ کے رشتہ کا شبہہ ہو، یقین نہ ہو اور کوئی گواہ بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں دونوں کا نکاح آپس میں جائز ہے۔

فقہا کے نزدیک عورت کے معاملہ میں اصل حرمت اور ممانعت ہے، لیکن حلت کے

ثبوت میں وہ ایک گواہ کو کافی قرار دیتے ہیں۔

ان الیقین وان کان الاصل فیه	اصل یہ ہے کہ یقین ایک شخص کی
الخطر یقبل فی مثله خبر الواحد[1]	اطلاع سے ثابت ہو جائے گی۔
حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں (۲۶) الحدود تندرئ بالشبهات	حدیں (مقررہ سزائیں) شبہ کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادرءوا الحدود والقتل عن	مقررہ سزاؤں اور قتل سے جہاں تک ہو سکے
عباد الله ما استطعتم[2]	اللہ کے بندوں کو بچاؤ۔

ایک اور روایت میں ہے:

ادرءوا الحدود عن المسلمين	جہاں تک ہو سکے مسلمانوں کو مقررہ سزاؤں
ما استطعتم فان وجدتم	سے بچاؤ، اگر گنجائش نکل سکتی ہے یعنی پورا
للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله	ثبوت نہیں ملتا تو چھوڑ دو، اس لیے کہ حاکم
فان الامام لان يخطئ فی	معافی میں غلطی کر کے اللہ کے دربار
العفو خير من ان يخطئ فی	میں حاضر ہونا، سزا میں غلطی کر کے
العقوبة[3]	حاضر ہونے سے کہیں بہتر ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ ان حدیثوں کا محل وہی صورتیں ہیں جن میں جرم کے ثبوت میں شبہ پایا جائے، پھر "حدود" شریعت میں ایک اصطلاحی لفظ ہے جو انھیں سزاؤں کے لیے مخصوص ہے جن کی مقدار شارع کی جانب سے مقرر ہے۔

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۱۹۴ [2] طبرانی [3] ترمذی

اصل (حرمت) کا لحاظ رکھتے ہوئے ضرورت رفع کرنے کے لیے نکاح کی اجازت دی ہے اور عدل (زندگی میں اعتدال) کی شرط کے ساتھ چار تک کی گنجایش رکھی ہے، اور اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کی ہدایت ہے،

مذکورہ اصول کی چند جزئیات یہ ہیں :

(۱) اگر حلت اور حرمت میں اختلاف کی صورت پیدا ہو اور کسی دلیل سے ایک جانب کو ترجیح نہ ہوسکتی ہو تو حرمت کو غلبہ ہوگا۔ (۲) کسی شخص کے پاس کئی بیویاں تھیں، ان میں سے ایک کو طلاق دیدی، یاد نہ رہا کہ کس کو طلاق دی ہے تو کسی کو بیوی بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کے بارے میں شبہہ موجود ہے۔ (۳) کسی شخص نے ایک کے علاوہ سب بیویوں کو طلاق دیدی لیکن جب تک اس ایک کی تعیین نہ ہو کسی کو بھی بیوی بنانا جائز نہیں ہے۔

سبب حرمت کے مسئلہ میں یقین کا اعتبار ہوگا، شک کا نہ ہوگا، مثلاً دودھ پلانے سے حرمت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ پیٹ میں دودھ پہنچ گیا ہے صرف چھاتی بچہ کے منہ میں رکھ دینے سے حرمت نہ ثابت ہوگی، کیونکہ بسا اوقات عورتیں بچہ کو بہلانے کے لیے ایسا کرتی ہیں، اور دودھ نہیں موجود ہوتا ہے۔ (۱) اگر اس بات کی شہرت ہو جائے کہ فلاں عورت نے فلاں بچی کو دودھ پلایا ہے اور عورت کہے کہ اس زمانہ میں میرے دودھ موجود ہی نہ تھا، صرف بہلانے کے لیے میں منہ میں چھاتی رکھ دیتی تھی تو عورت کی بات کا اعتبار ہوگا اور اس کے نسبی لڑکے کے ساتھ اس کی لڑکی (دا گر لڑکی ہے) کا نکاح جائز ہوگا۔

(۲) جن دو لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان دودھ کے رشتہ کا شبہہ ہو، یقین نہ ہو اور کوئی گواہ بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں دونوں کا نکاح آپس میں جائز ہے۔

فقہا کے نزدیک عورت کے معاملہ میں اصل حرمت اور ممانعت ہے، لیکن حلت کے

ثبوت میں وہ ایک گواہ کو کافی قرار دیتے ہیں۔

ان الیجمع وان کان آلاصل فیه الحظر یقبل فی حله خبر الواحد[1]	اصل ما نعت ہے لیکن ایک شخص کی سے حلت ثابت ہو جائے گی۔

حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں | (۲۲) الحدود تندرئ بالشبہات | حدیں (مقررہ سزائیں) شبہہ کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادرؤا الحدود والقتل عن عباد الله ما استطعتم[2]	مقررہ سزاؤں اور قتل سے جانتک ہو سکے اللہ کے بندوں کو بچاؤ۔

ایک اور روایت میں ہے:

ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبیله فان الامام لان یخطی فی العفو خیر من ان یخطی فی العقوبة[3]	جہانتک ہو سکے مسلمانوں کو مقررہ سزاؤں سے بچاؤ اگر گنجائش نکل سکتی ہے (یعنی پورا ثبوت نہیں ملتا) تو چھوڑ دو، اس لیے کہ حاکم کا معافی میں غلطی کرکے اللہ کے دربار میں حاضر ہونا، سزا میں غلطی کرکے حاضر ہونے سے کہیں بہتر ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ ان حدیثوں کا محل وہی امور ہیں جن میں جرم کے ثبوت میں شبہہ پایا جائے پھر "حدود" شریعت میں ایک اصطلاحی لفظ ہے جو انھیں سزاؤں کے لیے مخصوص ہے جن کی مقدار شارع کی جانب سے مقرر ہے۔

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۱۰۴ [2] طبرانی [3] ترمذی

ورنہ جن صورتوں میں شبہہ کی گنجائش نہ ہوگی اور قاعدہ کے مطابق ثبوت ہوگا یا وہ سزائیں حدود سے نیچے درجہ (تعزیر) کے ذیل میں آنے والی ہوں گی وہ اس کلیہ سے مستثنیٰ اور مذکورۂ بالا حدیثوں میں داخل نہ ہوں گی، بسا اوقات امن وامان برقرار رکھنے یا اور کسی مفاد ومصلحتِ عامہ کے پیشِ نظر تنبیہ وسرزنش کے طور پر معمولی قسم کی سزائیں دینے پر حکومت مجبور ہوتی ہے، اگر انھیں بھی مذکورۂ بالا کلیہ میں داخل کیا جائے گا تو نظام درہم برہم ہو جائیگا اور نظم ونسق قائم رکھنا دشوار ہو جائے گا، اور اخلاق وکردار پر مواخذہ کی کوئی شکل نہ باقی رہے گی، اس بنا پر احتیاط کے باوجود اس میں وسعت سے کام لینے کی ضرورت ہے۔

فقہاء نے شبہہ کی یہ تعریف کی ہے:

شبہہ کی تعریف اور اسکی قسمیں	والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت	شبہہ وہ ہے جو ثابت کے مشابہ ہو لیکن حقیقۃً ثابت نہ ہو۔

شبہہ کی دو قسمیں ہیں:- (۱) شبہہ فعل اور (۲) شبہہ محل

(۱) شبہہ فعل ان صورتوں میں پایا جاتا ہے جن میں حلت اور حرمت کے بارے میں شبہہ ہو، مثلاً مطلقہ یا مخلوعہ عورت کے پاس یہ جان کر گیا کہ عدت میں اس کے ساتھ جماع حلال ہے، تو ایسی صورت میں بدکاری کی مقررہ سزا نہ دیجائے گی،

(۲) شبہہ محل کی صورت یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو کنایہ واشارہ سے طلاق دی اور طلاق ہوگئی، لیکن شوہر یہ سمجھکر کہ طلاق نہیں ہوئی اور بیوی مجھ پر حرام نہیں ہوئی ہے، اس کے پاس گیا تو اس میں بھی مقررہ سزا نہ دیجائے گی۔

(۳) ایک صورت شبہہ عقد کی بھی ہے کہ کسی عورت سے نکاح کیا لیکن شرعی حیثیت سے نکاح منعقد نہیں ہوا، مثلاً گواہ نہ تھے یا وہ عورت اس کے لیے حلال نہ تھی تو ایسی صورت میں

اگر نکاح کرنے والا اس یقین کی بنا پر کہ عورت اس کے لیے حلال ہوگئی ہے اور نکاح درست ہوگیا ہے تو بھی مقررہ سزا نہ دی جائے گی، اور اگر حرام سمجھنے کے باوجود ایسا کرتا ہے تو سزا دی جائے گی،

چونکہ "حدود" شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں اس بنا پر ان کے ثبوت کے لیے شریعت نے ایسا اونچا معیار مقرر کیا ہے جو یقین کا فائدہ دے سکے، چنانچہ عورتوں کی شہادت اس معاملہ میں قابل قبول نہیں ہے، ایک حاکم کی تحریر دوسرے کے لیے حجت نہیں ہے، گواہی در گواہی کی صورت بھی جائز نہیں ہے، اور شریعت نے جو معیار مقرر کر دیا ہے ثبوت کے لیے اس کی پابندی ضروری ہے،

قصاص (جان کے بدلہ جان) کا معاملہ حدود جیسا ہے،

فقہاء کہتے ہیں :-

قصاص بھی شبہ سے ساقط ہوجاتا ہے	(۲۷) القصاص کالحدود فی الدفع بالشبهة فلا يثبت الا بما تثبت به الحدود[۱]	قصاص حدود کے مثل ہے جس طرح وہ شبہہ سے ختم ہوجاتا ہے اسی طرح یہ بھی ختم ہوجاتا ہے، اس کا ثبوت بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح حدود کا ثبوت ہوتا ہے۔

(۱) مثلاً کسی شخص کو سوتے میں قتل کر دیا گیا اور قاتل نے کہا کہ مردہ ہونے کی حالت میں اس کو ذبح کیا ہے تو قصاص نہ ہوگا، بلکہ "دیت" خون کی قیمت ورثاء کو دینی پڑے گی،

(۲) قصاص کا حکم سننے کے بعد قاتل پاگل ہوگیا تو اس کو قتل نہ کیا جائے گا بلکہ خون کی قیمت ہی دینی ہوگی (۳) کسی نے کسی سے کہا کہ تو مجھے قتل کردے اور اس نے قتل کر دیا تو

[۱] الاشباہ والنظائر ص ۹۳

اس صورت میں بھی قصاص نہ واجب ہوگا، لیکن قاتل مجرم قرار پائے گا۔

فقہا نے سات مسائل میں قصاص کو حدود کی طرح نہیں تسلیم کیا ہے،

(۱) مثلاً حدود معاف نہیں کیجا سکتیں، بلکہ ثبوت کے بعد حد کا اجراء ضروری ہوگا، البتہ اگر قصاص میں خود مقتول کے ورثا، معاف کر دیں تو یہ معافی درست ہوگی،

(۲) حکومت اپنے علم کی بنا پر قصاص کا فیصلہ تو کر سکتی ہے، لیکن حدود کا فیصلہ اس طرح کرنا جائز نہیں ہے۔

(۳) حدود میں وراثت نہیں چلتی کہ ورثا، دعوی دار بنکر حد جاری کرائیں، لیکن قصاص کے دعویدار ورثہ ہی ہوتے ہیں، کیونکہ مقتول موجود نہیں ہوتا،

(۴) قتل کا معاملہ زیادہ مدت گذر جانے کے بعد بھی ختم نہیں ہوتا، لیکن حدود میں معاملہ پرانا ہونے سے ختم ہو جاتا ہے، مگر حد قذف (تہمت لگانے کی سزا) کا مطالبہ مدت گذرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

(۵) قصاص گونگے کے اشارہ اور لکھ دینے سے ثابت ہو جاتا ہے، حدود اس طرح نہیں ثابت ہوتے۔

(۶) حدود میں کسی قسم کی سفارش نہیں قبول کیجاتی لیکن قصاص میں ورثا، اگر معاف کر دیں تو معاف ہو جائے گا۔

(۷) حدود (تہمت کی سزا کے علاوہ) کا معاملہ دعویٰ پر موقوف نہیں ہے، قصاص دعویٰ پر موقوف ہے۔

تعزیر شبہ سے نہیں ساقط ہوتی	(۲۸) التعزیر یثبت مع الشبهة	تعزیر شبہ کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے

وہ سزائیں جو نظم و نسق قائم رکھنے کے لیے سیاسۃً دی جاتی ہیں یا اخلاق و کردار درست کرنے کے لیے اصلاحاً دیجاتی ہیں، ان کی مقدار حدود سے کم ہوتی ہیں، وہ سب تعزیر میں داخل ہوں گی، ان کے ثبوت کے لیے فقہاء یہ اصول مانتے ہیں،

یثبت بما یثبت بہ المال ۔ جن طریقوں سے مال کا ثبوت ہوتا ہے ان ہی طریقوں سے تعزیر کا ثبوت بھی ہوگا۔

پھر آگے کہتے ہیں:

والکفارات تثبت معہا ایضاً ۔ کفارے بھی شبہہ کے ساتھ ثابت ہوجاتے ہیں"

البتہ رمضان کے روزوں کا کفارہ اس اصول سے مستثنیٰ ہے کہ وہ شبہہ کی بنا پر ساقط ہوجاتا ہے، جس طرح نسیان اور خطا سے ساقط ہوجاتا ہے،

ایک جنس کے دو معاملوں کا مقصود ایک ہو تو ایک دوسرے میں داخل ہوجائیگا	(۲۹) اذا اجتمع امران من جنس واحد ولم یختلف مقصودھما دخل احدھما فی الآخر غالبا	جب دو معاملہ ایک ہی جنس کے جمع ہو جائیں اور مقصود دونوں کا ایک ہو تو اکثر ایک کو دوسرے میں داخل ہونے کا حکم دیا جائے گا۔

(۱) غسل کو واجب کرنے والی دو چیزیں پائی جائیں تو ایک غسل کافی ہوگا۔

(۲) مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنت موکدہ اور فرض جو بھی پڑھے گا تحیۃ المسجد نماز اس میں داخل ہوگی۔

(۳) نماز میں کئی مرتبہ سہو ہوگیا جس سے سجدۂ سہو واجب لازم آتا ہے تو ایک سجدۂ سہو کرلینا سب کے لیے کافی ہوگا،

(۴) ایک ہی حرام کا کئی مرتبہ ارتکاب کیا تو ایک حد سب کے لیے کافی ہوگی، البتہ

اگر حد جاری ہونے کے بعد دوبارہ پھر اسی جرم کا ارتکاب کیا تو دوبارہ حد جاری ہوگی،

(۵) مختلف قسم کے جرم کیے تو ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ حد جاری کیجائیگی کیونکہ جنس بدل گئی ہے،

(۶) کسی عورت کے پاس گیا اور پھر اس کو قتل کر دیا تو بدکاری کی حد جاری ہوگی اور قتل کی وجہ سے (دیت) خون کی قیمت دینی پڑے گی۔

فائدہ ضمان کے بدلہ ہو | (۳۰) الخراج بالضمان — فائدہ ضمان کے بدلہ ہے۔

یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بھی ہے، جو مختلف طرق سے مروی ہے[1]، "خراج" کی تعریف یہ ہے:

کل ما خرج من شئ فهو خراجه — ہر وہ فائدہ جو کسی شے سے حاصل ہو وہ

فخراج الشجر ثمرها وخراج الحيوان — اس کا خراج (فائدہ) ہے، درخت کا خراج

دره ونسله[2] — اسکا پھل ہے، جانوروں کا خراج دودھ اور نسل ہے وغیرہ،

مطلب یہ ہے کہ منافع کا مستحق وہ ہوگا جو شی کا ضامن اور مالک ہوگا، اسکی صورت یہ ہے کہ مثلاً خرید و فروخت کا معاملہ مکمل ہونے کے بعد خریدار نے مبیع (خریدی ہوئی شے) پر قبضہ کر لیا اور اس کے ذریعہ کچھ آمدنی بھی ہوگئی یا اور کوئی فائدہ حاصل ہوا پھر کسی سابقہ عیب کی وجہ سے وہ شے واپس کرنی پڑی تو اس فائدہ اور آمدنی کا مالک خریدار ہوگا، کیونکہ جس وقت یہ نفع حاصل ہوا ہے وہ شے کا مالک تھا، اور شی اس کے ضمان میں تھی، البتہ اس نفع کے لیے یہ ضروری ہے کہ اصل شے سے جدا ہو اور اس سے پیدا نہ ہوا ہو (جیسا کہ حمل کی صورت میں بچہ پیدا ہو) ورنہ اصل قیمت میں داخل قرار پائے گا اور شی کی واپسی کے ساتھ اس نفع کا واپس کرنا بھی ضروری ہوگا۔

---

[1] ابوداؤد، ترمذی وغیرہ [2] الاشباہ ص ۱۱۰

امام ربیع بن صبیح بصری ہندی

از جناب قاضی اطہر صاحب مبارک پوری اڈیٹر "البلاغ" بمبئی

حضرت امام حسن بصری متوفی ۱۱۰ھ رحمۃ اللہ علیہ کے دو بصری شاگردوں کو ہندوستان سے خصوصی تعلق تھا، اور ان کے واسطہ سے آپ کے فیوض و برکات اس ملک میں پھیلے ہیں، ان میں سے ایک حضرت ابو موسیٰ اسرائیل بن موسیٰ بصری ہندی صاحب الحسن محدث، اور دوسرے حضرت ابو حفص ربیع بن صبیح بصری ہندی فقیہ ہیں،

اول الذکر کئی بار ہندوستان آئے اور گئے اس لیے وہ بصری کے ساتھ ہندی یا نزیل الہند کہلائے اور دوسرے صاحب ایک جہاد میں آئے اور یہیں فوت ہوئے۔

امام حسن بصری کے ان دونوں تلامذہ کا ہندوستان سے خصوصی تعلق رکھنا اس خاص ذہن کی بنیاد پر تھا، جسے حضرت امام حسن بصری نے ہندوستان کے بارے میں ان کے اندر پیدا فرمایا تھا، اس سلسلہ میں امام حسن بصری کے وطن بصرہ اور ان کی زندگی کے بعض حالات پر توجہ ضروری ہے،

آپ کا آبائی وطن عراق کے ایک مقام میسان معمولی سا شہر تھا، جو بصرہ کے نشیبی علاقہ میں واقع تھا، سمعانی نے میسان کے بارے میں لکھا ہے:

هی بلیدة باسفل البصرة[1] میسان بصرہ کے نشیبی علاقہ میں ایک چھوٹا سا شہر ہے

آپ کے والد یسار وہیں سے گرفتار ہو کر مدینہ منورہ لائے گئے، اور آپ کی پیدائش

---

[1] کتاب الانساب ورق

عہد فاروقی میں یہیں اور نشو ونما وادی القریٰ میں ہوئی مگر بصرہ کو مستقل مسکن بنایا،

بصرہ عراق کا وہی مقام ہے جو پہلے ارض الہند کے نام سے مشہور تھا، یہاں کی قریبی بندرگاہ ابلہ میں عمان، بحرین، فارس، ہندوستان اور چین کی تجارتی کشتیاں اور جہاز آکر ٹھہرتے تھے۔

سنہ ۱۴ھ میں حضرت عمرؓ نے حضرت عتبہ بن غزوانؓ کو ایرانیوں کے مقابلہ کے لیے عراق کے اس علاقہ میں امیر لشکر بناکر بھیجا تو فرمایا:

یاعتبۃ انی استعملتک علی	اے عتبہ! میں نے تم کو ارض الہند کا امیر
ارض الهند وهی حومة من	بنایا ہے، یہ مقام ہمارے دشمن ایرانیوں
حومة العدو[۱]	کی بہت بڑی جولان گاہ ہے۔

عتبہ نے اس علاقہ میں پہنچکر ایرانیوں سے مقابلہ کیا اور جب ابلہ جو بصرہ سے تھوڑے فاصلہ پر تھا، فتح ہوا تو عتبہ نے حضرت عمرؓ کو لکھا

امابعد فان الله وله الحمد	الحمد للہ کہ اس نے ہمیں ابلہ پر فتح دی، یہاں
فتح علینا الأبلة وهی مرفأ	پر بحری کشتیاں عمان، بحرین، فارس،
لسفن البحر من عمان والبحرین	ہندوستان اور چین سے آکر
وفارس والهند والصین[۲]	ٹھہرتی ہیں۔

پھر اس کے پاس عتبہ نے بصرہ آباد کرکے ارض الہند کو تاریخ کے ایک دور میں داخل کیا، اور قبۃ الاسلام بصرہ اور ہندوستان میں وہ دینی، علمی، فکری، اور ثقافتی تعلق پیدا ہوا جس کے مقابلہ میں دور جاہلیت اور اسلام سے پہلے کے تمام تجارتی اور معاشی تعلقات ہیچ ہوگئے، اور ارض الہند کے آس پاس ابلہ اور میسان وغیرہ میں ہندوستان کی جو روایات بکھری ہوئی تھیں

۱؎ الکامل ابن اثیر ج ۲ ص ۲۰۰ ۲؎ الاخبار الطوال ص ۱۱۷

وہ سمٹ سمٹا کر بصرہ میں آگئیں، بصرہ کی مرکزیت اور ہندوستان سے اس کے قدیم وجدید تعلقات کی اہمیت کی وجہ سے حضرت امام حسن بصری اور ان کے دونوں تلامذہ اسرائیل بن موسیٰ بصری اور ربیع بن صبیح بصری کو سرزمین ہند سے ایک خاص قسم کا علمی اور دینی ربط پیدا ہوگیا، اور امام حسن بصری سنہ ۴۳ھ سے ڈھائی سال تک سجستان کے شہر زرنگ میں ربیع بن زیاد حارثی کے میر منشی رہے، یہ مقام جو آجکل افغانستان میں واقع ہے، سیاسی اور تہذیبی لحاظ سے سندھ سے علاقہ رکھتا تھا، زرنگ میں امام حسن بصری کے زمانۂ قیام میں کابل فتح ہوا، اور آپ نے بھی اس سلسلے میں پوری دلچسپی ظاہر فرمائی، اس جنگ میں عباد بن حصین حنظلی نے بڑی بہادری دکھائی تھی، امام حسن بصری نے ان کے کارناموں کو دیکھکر فرمایا تھا،

ماظننت رجلا یقوم مقام	جب میں نے عباد بن حصین کے بہادرانہ کارنامو
الف حتی رأیت عباد بن	کو دیکھ لیا اس وقت یقین ہوا کہ ایک آدمی
حصین[۱]	ایک ہزار آدمیوں کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔

یہی عباد بن حصین ہیں جن کے نام پر بعد میں عبادان آباد ہوا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے،

امام حسن بصری علم و زہد اور تقویٰ و خداترسی کے ساتھ ساتھ بہت بڑے مجاہد تھے اور اپنے بہادرانہ کارناموں کی وجہ سے شہرت رکھتے تھے، ان کی اس خاص صفت کا اعتراف ان کے دور کے بڑے بڑے فوجی افسروں کو بھی تھا، آپ کا جسم بھی بھاری بھرکم تھا، اور آپ صحیح معنوں میں ان لوگوں میں سے تھے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے بسطۃً فی العلم والجسم کا وصف بیان فرمایا ہے،

اصمعی نے اپنے والد کا قول نقل کیا ہے:

---

[۱] فتوح البلدان بلاذری ص ۳۸۸

مارأیت اعرض زندا من حسن	حسن سے زیادہ چوڑی کلائی کا دوسرا میں نے نہیں دیکھا،
کان عرضه شبرا [1]	ان کی کلائی کی چوڑائی ایک بالشت تھی،

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے

وکان من الشجعان قال جعفر	آپ بہادروں میں سے تھے، جعفر بن سلیمان کا
بن سلیمان کان المهلب یقدمه	بیان ہے کہ مہلب بن ابی صفرہ آپ کو لڑائیوں
یعنی فی الحروب [2]	میں ہمیشہ آگے رکھا کرتا تھا،

ہوش سنبھالنے کے بعد آپ نے علم و عمل کی زندگی میں مجاہدانہ سرگرمیاں پورے طور پر جاری کرکے کتاب و سنت کی بزم کے ساتھ ساتھ تیغ و سنان کی رزم بھی زندہ رکھی، ذہبی کا بیان ہے:

ثم کبر ولازم الجهاد، ولازم	ہوش سنبھالنے کے بعد آپ جہاد میں لگے رہے،
العلم والعمل، وکان احد	ساتھ ہی علم و عمل میں مصروف رہے، آپ مشہور بہادروں
الشجعان الموصوفین یذکر	میں شمار ہوتے تھے اور قطری بن فجاءہ خارجی کی طرح
مع قطری ابن الفجاءة [3]	بہادر مانے جاتے تھے۔

قطری بن فجاءہ خارجی مشہور بہادر گزرا ہے، حضرت مصعب بن زبیرؓ کے زمانہ میں اس نے خروج کیا اور بیس سال تک لڑتا رہا، حجاج بن یوسف نے اس کے مقابلہ کے لیے یکے بعد دیگرے فوجی مہم روانہ کی،

ان تصریحات سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ حضرت امام حسن بصری نے ہوش سنبھالنے کے بعد علوم اسلامیہ میں انہماک کے ساتھ ساتھ جنگی اور سیاسی امور میں بھی حصہ لیا اور مجاہدانہ کارناموں

---

[1] ابن خلکان ج ۱ ص ۱۳۹ [2] تہذیب التہذیب ج ۲ ص ۲۷۰ [3] تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۶۶

میں اپنے معاصرین میں نام آوری حاصل کی، اس لیے امام صاحب کے تلامذہ میں بھی ان کی زندگی کا یہ رنگ نمایاں رہا ہوگا اور انھوں نے بھی اسلامی علوم کی خدمت و اشاعت کے ساتھ ساتھ اسلام کی تبلیغ و اشاعت کے لیے غزوات میں بھی حصہ لیا ہوگا جن میں حضرت امام ربیع بن صبیح بصری بہت مشہور ہیں، وہ علم وعمل، زہد وتقویٰ، ذکر وفکر اور جہاد و غزوات وغیرہ میں استاد کا نمونہ تھے،

نام، نسب اور ابتدائی حالات آپ کا نام ربیع اور والد کا نام صبیح اور کنیت ابوحفص اور ابوبکر ہے، مگر ابوحفص زیادہ مشہور ہے، قبیلۂ بنو سعد بن تمیم کے آزاد کردہ غلام ہیں، اس لیے سعدی کی نسبت سے مشہور ہوئے، بعض نے بنو سعد بن زید بن مناۃ بتایا ہے، آپ کا اصلی وطن بصرہ تھا، پورا سلسلۂ نسب یہ ہے، ابوحفص یا ابوبکر ربیع بن صبیح سعدی بصری رحمۃ اللہ علیہ،

آپ نے دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ایسے ماحول میں آنکھ کھولی جس میں اسلام ہر اعتبار سے ترقی پذیر تھا، سندھ سے لیکر مغرب اقصیٰ تک مجاہدین اسلام کے قافلے رواں دواں تھے، ہر طرف اسلامی شان وشوکت اور فتح ونصرت کا پھریرا لہرا رہا تھا، پورا عالم اسلام دینی علوم وفنون کے اساتذہ وتلامذہ سے معمور تھا، اور آپ کا وطن قبۃ الاسلام بصرہ اسلامی تہذیب وثقافت کا مرکز بنا ہوا تھا، اس ماحول کی برکتوں سے آپ بھی پوری طرح فیضیاب ہوئے، اور اس دور کے جلیل القدر علماء سے علم حاصل فرمایا، اور اس زمانہ کی سب سے بڑی شخصیت حضرت امام حسن بصری کے اسوہ کو اپنی زندگی کا نصب العین بنایا، آپ کے شیوخ و اساتذہ میں حسب ذیل حضرات شامل ہیں،

امام حسن بصری، عطاء بن ابی رباح مکی، یزید رقاشی، قیس بن سعدؓ اور حمید الطویل، ابوالزبیر، ابوغالب صاحب ابی اُمامہ، ثابت البنانی، مجاہد بن جبر وغیرہ رحمہم اللہ[1]

آپ کے تلامذہ کی فہرست میں یہ نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں:

---

[1] کتاب الجرح والتعدیل ج ۱ قسم ثانی ص ۴۶۴ [2] تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۴۷

سفیان ثوری، عبدالرحمٰن بن مہدی، ابونعیم، ابوالولید[1] اور عبداللہ بن مبارک، وکیع بن جراح، ابوداؤد طیالسی، ابوالولید طیالسی، آدم بن ابی ایاس، عاصم بن علی[2]، اور ابوسلیمان دمشقی دارانی وغیرہ رحمہم اللہ

اساتذہ و تلامذہ کی اس فہرست میں اس دور کے ہر علم و فن کے ائمہ موجود ہیں، محدث فقیہ، جرح و تعدیل کے امام، عباد و زہاد، اور غازی و مجاہد سب ہی امام ربیع بن صبیح بصری کے استادوں اور شاگردوں میں شامل ہیں، اس سے آپ کی جامعیت و کمال کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے،

علمی اوصاف و کمالات

امام ربیع بن صبیح بصری کے مناقب و فضائل کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ تبع تابعین کے زمرے میں بڑی نمایاں شخصیت رکھتے تھے، علامہ بلاذری نے آپ کے نام کے ساتھ الفقیہ کا خطاب استعمال اور آپ کا شمار فقہائے محدثین میں کیا ہے[3]

امام ابن شاہین نے کتاب اسماء الثقات میں آپ کا تذکرہ کیا ہے اور علمائے جرح و تعدیل کے اقوال سے ان کی ثقاہت ثابت کی ہے،

الربیع بن صبیح قال یحیی ثقۃ	ربیع بن صبیح کے بارے میں یحیٰی بن معین نے
وقال مرۃً اُخری ضعیف	ایک موقع پر ثقہ اور دوسرے موقع پر ضعیف
وقال فیہ لا باس بہ	کہا ہے اور ساتھ ہی کہا کہ وہ صالح آدمی تھے،
رجل صالح[4]	ان سے حدیث کی روایت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

امام جرح و التعدیل ابن مہدی آپ کے شاگردوں میں ہیں، اور آپ سے روایت کرتے ہیں، ابوحفص عمر بن علی کا قول ہے

[1] کتاب الجرح والتعدیل ص ۴۶۴ [2] تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۴۸ [3] فتوح البلدان ص ۳۶۲
[4] تاریخ اسماء الثقات لابن شاہین قلمی باب الراء

کان عبد الرحمن بن مهدی یحدث	عبد الرحمن بن مہدی ربیع بن صبیح سے حدیث
عن الربیع بن صبیح	کی روایت کیا کرتے تھے۔

حضرت امام احمد بن حنبل کے صاحبزادے عبد اللہ کا بیان ہے کہ میں نے اپنے والد سے ربیع بن صبیح کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا:

لاباس به رجل صالح	ان سے روایت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں وہ صالح آدمی تھے،

امام ابو زرعہ سے آپ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا:

شیخ صالح صدوق	ربیع شیخ صالح اور صدوق ہیں،

عبد الرحمن اپنے والد کا قول نقل کرتے ہیں:

الربیع بن صبیح رجل صالح[1]	ربیع بن صبیح صالح آدمی ہیں۔

ابو الولید طیالسی کا قول ہے

ما تکلم احد فیه الا والربیع	جو لوگ ربیع کے بارے میں کلام کرنے والے ہیں
فوقه	ربیع ان سب سے بلند مرتبہ رکھتے ہیں

عثمان دارمی کا بیان ہے کہ میں نے ابن معین سے ربیع بن صبیح کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا:

لیس به بأس	ان سے روایت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے

یہ جملہ کہکر گویا ابن معین نے ربیع بن صبیح کے بارے میں مبالغہ نہیں کیا اور ان کے ثقہ ہونے کے لیے مناسب الفاظ نہیں استعمال کیے، اس پر میں نے ابن معین سے دریافت کیا کہ آپ کے نزدیک ربیع زیادہ پسندیدہ ہیں یا مبارک بن فضالہ؟ تو جواب دیا کہ ان دونوں میں بہت زیادہ قربت ہے

---

[1] ان اقوال کے لیے کتاب الجرح والتعدیل ابن ابی حاتم ج ۱ ق ۲ ص ۴۶۴ و ۴۶۵ ملاحظہ ہو۔

ان تو بہت ہی سطح کے ہیں۔ میں نے کہا کہ مبارک میرے نزدیک ان احادیث کے بارے میں
... ہوں نے امام حسن بصری سے سنا ہے، ربیع زیادہ بلند مرتبہ ہیں، البتہ مبارک بسا او
... کام لیتے ہیں،

... حاتم کا قول ہے:

... صالح، والمبارک احبّ إلی منه	ربیع صالح آدمی ہیں، البتہ میرے نزدیک ان کے مقابلہ میں مبارک بن فضالہ زیادہ بہتر ہیں،

امام شعبہ کا قول ہے

الربیع من سادات المسلمین	ربیع مسلمانوں کے پیشواؤں میں سے ہیں،

امام ابن عدی کا بیان ہے:

له احادیث صالحة مستقیمة ولم أرله حدیثا منکرا وارجو انه لاباس به ولا بروایاته	ربیع کی حدیثیں صالح اور مستقیم ہیں، اور میں نے ان کے پاس کوئی منکر حدیث نہیں پائی، مجھے توقع ہے کہ ان کے یا انکی روایات کے اندر کوئی مضائقہ نہیں ہے،

امام عقیلی نے کہا ہے:

بصری سید من سادات المسلمین	ربیع بصرہ کے رہنے والے ہیں مگر مسلمانوں کے پیشواؤں میں سے ایک پیشوا ہیں،

عجلی کا قول ہے

لاباس به [1]	ان سے روایت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے،

جرح اور اسکے اسباب | حضرت امام ربیع بن صبیح کی ثقاہت و عدالت اور انکی جلالت شان

[1] ان تمام اقوال کے لیے تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۴۸ ملاحظہ ہو۔

۔ائمۂ دین کی یہ شہادتیں کافی ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان سے احادیث کے اعاظم رجال نے روایت کی،
ران کی بعد کی زندگی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زہد و تقویٰ اور جہاد و غزوہ میں اس طرح ختم ہو گئی
۔محدثین کے اصول روایت و درایت اور جرح و تعدیل کی رو سے بہت سے علما کو ان کے
رے میں کلام کرنے کی گنجائش مل گئی، چنانچہ ائمہ جرح و تعدیل نے امام ربیع کا پورا احترام کرتے
ہوئے ان کے بارے میں جرح کے الفاظ بھی استعمال کیے ہیں، اور حدیث رسول کی حفاظت
دیانت کے لیے ان کے بارے میں تعدیل کے ساتھ جرح کا حق ادا کیا ہے،

حضرت امام شافعی فرماتے ہیں:

كان الربيع بن صبيح رجلاً	ربیع بن صبیح بہت بڑے غازی و مجاہد
غزاء، واذا مدح الرجل	فرد تھے، اور جب فن حدیث سے غیر متعلق
بغير صناعته فقد وهص	شخص کی تعریف و توصیف کرتے تو اسے
يعني دق[1]	ختم ہی کر دیتے تھے،

ابن ابی شیبہ نے ابن المدینی کا قول نقل کیا ہے

هو عندنا صالح وليس بالقوي	ربیع ہمارے نزدیک صالح ہونے کے باوجود حدیث کی روایت کے معاملہ میں قوی نہیں ہیں،

ساجی کا قول ہے

ضعيف الحديث احسبه	ربیع حدیث میں ضعیف ہیں، میرے
كان يهم وكان عبداً صالحاً	خیال میں وہ وہم کرتے تھے، اسکے باوجود
	وہ اللہ کے نیک بندے تھے،

---

[1] کتاب الجرح والتعدیل ج ۱ ق ۲ ص ۴۶۴

ابن حبان کا بیان ہے:

کان من عباد اھل البصرۃ ورھادھم وکان یشبہ بیتہ باللیل ببیت النحل من کثرۃ التھجد الا ان الحدیث لم یکن من صناعتہ فکان یھم فیما یروی کثیراً حتی وقع فی حدیثہ المناکیر من حیث لا یشعر لا یعجبنی الاحتجاج بہ اذا انفرد

ربیع اہل بصرہ کے عبّاد و زہّاد میں تھے، تہجد کی کثرت کی وجہ سے رات کو ان کا مکان شہد کی مکھیوں کا چھتہ معلوم ہوتا تھا یعنی تلاوت و قرأت سے گونجتا تھا، مگر حدیث ان کا فن نہیں تھا، اپنی بہت سی روایات میں وہ وہم میں مبتلا ہو جاتے تھے، یہاں تک کہ انکی مرویات میں بہت سی منکر حدیثیں بھی آگئی ہیں اور ان کو اس بات کا پتہ نہ چل سکا، جس حدیث کے وہ تنہا راوی ہوں تو اس سے احتجاج و استدلال صحیح نہیں ہے۔

خالد بن خداش کا بیان ہے

ھو فی ھدیہ رجل صالح ولیس عندہ حدیث یحتاج الیہ کان خالد اضعف امرہ[1]

ربیع اپنی سیرت و کردار میں صالح آدمی ہیں، ان کے یہاں کوئی ایسی حدیث تھی ہی نہیں جو دوسرے کے پاس نہ ہو اور اس کی روایت کے لیے انکی ضرورت ہو، خالد نے ان کی حدیث کو ضعیف بتایا ہے۔

امام ربیع کے بارے میں کلام کرنے کے اسباب و وجوہ حسب ذیل معلوم ہوتے ہیں

ربیع پر زہد و عبادت اور جہاد و مرابطت کا وصف غالب آگیا تھا، اور وہ خوش فہمی اور نیک طبعی کی بنا پر رواۃ حدیث کے بارے میں مبالغہ آمیز رائے ظاہر کرنے لگے تھے، اس لیے علم حدیث میں ان کی روایات معیاری نہیں رہیں، اور ائمہ جرح و تعدیل نے ان کا پورا احترام کرتے ہوئے ان پر تنقید کی، عفان نے کہا ہے:

---

[1] تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۴۷ و ص ۲۴۸

حدیث الربیع بن صبیح کلھا مقلوبة[1]	ربیع بن صبیح کی تمام احادیث میں قلب واقع ہے۔

امام احمد کے صاحبزادے عبداللہ کا بیان ہے کہ میں نے ابن معین سے مبارک بن فضالہ کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے کہا:

ضعیف الحدیث مثل الربیع	مبارک بن فضالہ حدیث میں ضعیف ہیں، وہ
بن صبیح فی الضعف	ضعف میں ربیع بن صبیح جیسے ہیں،

یعقوب بن شیبہ کا قول ہے:۔

رجل صالح صدوق ثقة	ربیع صالح، صدوق، ثقہ ہونے کے ساتھ
ضعیف جدا	بہت زیادہ ضعیف ہیں،

فلاس کا قول ہے:۔

لیس بالقوی	ربیع قوی نہیں ہیں

حاکم کا قول ہے:۔

لیس بالمتین عندھم	محدثین کے نزدیک ربیع متین نہیں ہیں۔

اسی طرح ابن سعد اور نسائی نے بھی ربیع بن صبیح کو ضعیف کہا ہے[2]،

امام ربیع بن صبیح بصری کے بارے میں ائمہ حدیث کے ان تمام اقوال اور جرح و تعدیل کے الفاظ میں حزم و احتیاط اور ان کے ادب و احترام کی جو روح پائی جاتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے بارے میں ضعف، تدلیس، وہم، قلب وغیرہ کے بیانات ان کی بہت ثقاہت و صداقت اور عدالت و صلاحیت تسلیم کرنے کے بعد ہیں، اور ان کا تعلق امام ربیع کے خاص حالات و واقعات سے ہے،

---

[1] کتاب الجرح والتعدیل ج ۱ ص ۲ ص ۶۵ و ۶۴ [2] ان تمام اقوال کے لیے تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۴۷ و ۲۴۸ ملاحظہ ہو

بصرہ میں حدیث کے پہلے مصنف دوسری صدی ہجری کے وسط میں ۱۲۰ھ اور ۱۵۰ھ کے درمیان تمام عالم اسلام میں علم حدیث پر باقاعدہ کتابیں لکھی گئیں اور ہر جگہ کے ائمۂ حدیث نے اپنے یہاں کی حدیثوں کو کتابی شکل میں مرتب کیا۔ امام ربیع بن صبیح بصری نے بھی بصرہ کے عالموں میں سب سے پہلے علم حدیث میں کتاب تصنیف فرمائی۔[1]

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

ذکر الرامهرمزی فی الفاصل انه اول من صنف بالبصرة[2]	رامہرمزی نے لکھا ہے کہ ربیع بصرہ کے سب سے پہلے مصنف ہیں،

صاحب کشف الظنون نے حدیث کی تدوین و تالیف بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب عبد الملک بن جریج اور امام مالک بن انس وغیرہ ائمۂ حدیث کا زمانہ آیا تو انھوں نے حدیث کو باقاعدہ مدون کیا، ایک قول کے مطابق اسلام میں سب سے پہلی تصنیف کتاب ابن جریج ہے اور ایک قول کے مطابق یہ امتیاز مؤطا امام مالک کو حاصل ہے، اس کے بعد چلپی لکھتے ہیں:

وقیل ان اول صنف و بوّب الربیع بن صبیح بالبصرة ثم انتشر جمع الحدیث وتدوینه وتسطیره فی الاجزاء والکتب[3]	یہ بھی کہا گیا ہے سب سے پہلے احادیث کی تدوین اور فقہی ابواب پر ان کی ترتیب کا کام ربیع بن صبیح نے بصرہ میں کیا، اسکے بعد حدیث کی جمع و تدوین اور اجزاء اور کتابوں میں لکھنے کا رواج عام ہو گیا،

اس قول میں حضرت ربیع کو سب سے پہلا مصنف حدیث قرار دینے کے ساتھ ان کے تفقہ کو بھی بیان کیا گیا ہے، اور فقہی ترتیب پر احادیث کو مرتب کرنے میں آپ کی اولیت ظاہر کی گئی ہے، شاید اسی خصوصیت کی وجہ سے بعض مورخین نے آپ کو فقیہ کے لقب سے یاد کیا ہے،

---

[1] مقدمہ فتح الباری [2] تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۴۸ [3] کشف الظنون ج ۱ ص ۲۲۳

زہد تقویٰ اور عبادت: امام ربیع نے اپنے شیخ حضرت حسن بصری کی طرح ابتدا میں دینی علوم اور حدیث میں بڑی شہرت حاصل کی، مگر بعد میں محدث و فقیہ سے زیادہ عابد و زاہد اور غازی و مجاہد کی حیثیت سے مشہور ہوئے، اور اپنی ان عملی سرگرمیوں کا مرکز عبادان کو بنایا جو اس زمانہ میں اہل اللہ کا سب سے بڑا مرکز تھا، عبادان کی تفصیل بعد میں آرہی ہے،

امام ابن جوزیؒ نے صفۃ الصفوہ میں "عُبّادِ عبادان" کے ذیل میں "عابد من بنی سعد" کا تذکرہ کیا ہے، مگر اس عابد کا نام نہیں لیا ہے، لیکن قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عابد حضرت ربیع بن صبیح بصری مولی بنی سعد ہی ہیں، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ بنی سعد کے کوئی دوسرے بزرگ ہوں، لیکن آپ نے عبادان کو زہد و مجاہدہ اور مرابطات کا مرکز بنایا تھا، اور آپ کا تعلق بنی سعد سے تھا، اس لئے قرین قیاس ہے کہ اس واقعہ کا تعلق آپ ہی سے ہو، ابو عاصم عبادانی بصری بہت بڑے محدث ہیں اور عبادان میں قیام کرتے تھے۔[1] ان کا بیان ہے،

کان رجل من بنی سعد یقدم علینا	عبادان جس وقت آباد کیا گیا، تو وہاں اس وقت
فی اول ما اتخذت عبادان نکانت	وہاں بہت زیادہ تھے، اس ابتدائی زمانہ میں
اذ ذاک دبیۃ	ہمارے پاس عبادان میں بنی سعد کا ایک آدمی آیا کرتا تھا،

اس کے بعد پورا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ بنی سعد کا یہ آدمی رات دن مسلسل نمازیں پڑھتا تھا، جب رات کا پچھلا پہر ہو جاتا تو دونوں گھٹنے اٹھاکر (احتباء) اور سمندر کی طرف منہ کرکے بیٹھ جاتا اور اپنے حال پر نوحہ و بکا شروع کر دیتا، اور جب کسی انسان کی آہٹ محسوس کرتا تو خاموش ہو جاتا، ایک رات کا واقعہ ہے کہ میں ساحل کی طرف گذرا تو میں نے اس کے رونے کی آواز سنی، وہ رو رو کر یہ اشعار پڑھ رہا تھا،

---

[1] کتاب الجرح والتعدیل ج ۲ ق ۲ ص ۱۰۰

الا یا عین ویحک اسعدینی بطول الدمع فی ظلم اللیالی

خبردار اے آنکھ! راتوں کی ظلمتوں میں آنسوؤں کی کثرت سے تو مجھے خوش بخت بنا دے۔

لعلک فی القیامۃ ان تفوزی بخیر الدھر فی تلک العلالی

شاید ان ہی آنسوؤں کی وجہ سے قیامت میں تو اچھے حالات کی مستحق ٹھہرے۔

جب اس نے میری آہٹ سنی تو خاموش ہوگیا، اور میں اس کو اسی حالت میں چھوڑ کر واپس چلا آیا۔[1]

اگر یہ بزرگ ربیع بن صبیح سعدی بصری ہیں تو اس سے ان کے عباداتؔ سے ابتدائی تعلق اور زہد و عبادت کی شروع زندگی کا حال معلوم ہو جاتا ہے۔

ابن حبان کی یہ شہادت ان کے بارے میں گذر چکی ہے،

کان من عباد اھل البصرۃ و زھادھم وکان یشبہ بیتہ ببیت النحل من کثرۃ التھجد الخ

ربیع اہل بصرہ کے عباد و زہاد میں سے تھے، تہجد کی کثرت سے راتوں میں انکے مکان سے اس طرح آواز آتی تھی جیسے شہد کی مکھیوں کا چھتہ گونج رہا ہے۔

عقیلی کا بیان ہے

بصری سید من سادات المسلمین

ربیع بصرہ کے رہنے والے ہیں اور تمام مسلمانوں کے پیشوا ہیں۔

شعبہ کا بیان ہے،

الربیع من سادات المسلمین

ربیع مسلمانوں کے پیشوا ہیں۔

امام احمد بن حنبل اور یعقوب بن شیبہ اور ابو حاتم نے ان کو "رجل صالح" کہا ہے، خالد بن خداش نے کہا ہے

ھو فی ھدیہ رجل صالح

ربیع اپنی سیرت میں صالح آدمی ہیں،

ساجی نے "عبد صالح" کے لقب سے یاد کیا ہے، ابو الولید طیالسی نے کہا ہے کہ جو شخص بھی

---

[1] صفۃ الصفوۃ ج ۳ ص ۱۳۸

ربیع کے بارے میں کلام کرتا ہے وہ اس سے بلند ہیں[1]،

امام ربیع بن صبیح کے متعلق ان معاصرین اور ائمہ کے اقوال ان کے زہد و اتقاء کے شاہد عدل ہیں۔ اور ان شہادتوں کے آئینہ میں ان کی مقدس زندگی کے خد و خال بخوبی نظر آجاتے ہیں،

بہادری، جہاد اور مرابطت امام ربیع بن صبیح جیسا کہ کہا جاتا ہے، اپنے شیخ حضرت حسن بصری کی زندگی کا آئینہ تھے اور دوسرے اوصاف و کمالات کی طرح بہادری، اسلامی حمیت اور مجاہدہ و مرابطت میں بھی شہرت رکھتے تھے، آپ نے بصرہ کے قریب عبادان کو اپنی سرگرمی کا مرکز بنایا تھا، امام شافعی نے فرمایا ہے:

کان الربیع بن صبیح رجلاً غزاء[2]	ربیع بن صبیح زبردست غازی و مجاہد آدمی تھے،

ابن شاہین نے تاریخ اسماء الثقات میں امام شعبہ کا قول نقل کیا ہے،

لقد بلغ الربیع بن صبیح	ربیع بن صبیح بہادری و جوانمردی میں ہمارے
فی عصرنا ھذا مالم یبلغہ	زمانہ میں اس مقام کو پہنچ گئے ہیں کہ احنف بن
الاحنف بن قیس[3]	قیس بھی وہاں تک نہ پہنچ سکے،

حضرت احنف بن قیس بڑے بہادر تابعی ہیں، ان کی قوم دربار رسالت میں حاضر ہوئی، مگر مسلمان نہ ہوئی، احنف اپنے وطن میں تھے، انھوں نے اپنی قوم کو اسلام کی ترغیب دی تو سب لوگ مسلمان ہوگئے، احنف عہد فاروقی میں آئے اور بصرہ میں اپنے قبیلہ کے سردار بنکر رہے، جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے اور جنگ جمل میں کسی فریق کا ساتھ نہ دیا،

---

[1] ان اقوال کے لیے تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۴۷ و ۲۴۸ ملاحظہ ہو [2] کتاب الجرح والتعدیل ج ۱ ق ۲ ص ۴۶۵ [3] تاریخ اسماء الثقات قلمی باب الراء۔ اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ ہندوستان کے ایک کتب خانہ میں یمن کے شاہی خاندان کے ایک عالم کے ہاتھ کا لکھا ہوا موجود تھا، راقم حروف نے اسے نقل کر لیا ہے، اور حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے اس کا تحشیہ فرمایا ہے۔ انشاء اللہ یہ کتاب بہت جلد شائع ہوکر قدردانوں کی خدمت میں پہنچے گی،

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو خراسان بھیجا تھا، ایک رات دشمن نے اسلامی فوج پر شب خون مارا تو اسلامی فوج کی طرف سے سب سے پہلے احنف ہی گھوڑے پر یہ شعر پڑھتے ہوئے آگے بڑھے:

ان علی کل رئیس حقا ان یخضب الصعدة او تندقا

ہر سردار کیلئے ضروری ہے کہ وہ جنگ میں آگے بڑھکر اپنے نیزہ کو دشمن کے خون سے سرخ کردے یا پھر لڑتے لڑتے نیزہ ہی ٹوٹ جائے

اور دشمن کی فوج پر حملہ کرکے طبل بردار کا کام تمام کردیا اور دشمن پسپا ہوگئے یہانتک کہ خلافت عثمانی میں مسلمانوں نے مرو الروذ کو فتح کرلیا[۱]

ان کارناموں کے باعث حضرت قیس بن احنف اسلام کے زمانہ میں بھی بہادری اور جوانمردی کیلئے ضرب المثل بن گئے تھے، امام شعبہ کے بیان کے مطابق حضرت ربیع بن صبیح کا شہرہ بہادری اور جوانمردی میں حضرت احنف سے بھی بڑھا ہوا تھا، آپ بصرہ کے لوگوں سے چندہ وصول کرکے عبادان میں رضاکاروں کو لیکر اسلامی سرحدوں کی حفاظت و مرابطت کرتے تھے۔ بلاذری کا بیان ہے،

جمع مالا من اهل البصرة فحصن به عبادان ورابط فیها[۲] — ربیع نے اہل بصرہ سے رقم جمع کرکے عبادان کی قلعہ بندی کی اور وہیں مرابطت اختیار کی۔

مرابطت اور رباط اسلام کی حربی سیاست میں ایک بہت ہی اہم شعبہ ہے، اس کے ذریعہ اسلامی سرحدوں کی حفاظت کی جاتی ہے اور دشمن کے حملوں سے باخبر رہا جاتا ہے اور اندرونی بدامنی کو فرو کیا جاتا ہے، جہاد کی طرح مرابطت کے بھی بڑے فضائل ہیں اور اسمیں بڑا اجر و ثواب ہے، اسی لیے مسلمان عباد و زہاد اور اہل اللہ یہ خدمت اپنے ذمہ لیا کرتے تھے، اور دور دراز مقامات پر جاکر ذکر الٰہی کیساتھ اسلامی سرحدوں کی نگرانی کرتے تھے، اور یہ کام خلافت کی طرف سے نہیں ہوتا تھا بلکہ مسلمان بطور خود یہ خدمت انجام دیتے تھے، بعد میں رباط اور مرابطت کا تصور بزرگوں کی خانقاہوں میں تبدیل ہوگیا، سنوسیوں کی رباطیں اور زاویے ایک حد تک اسی حقیقت پر مبنی تھے، مگر اب عام طور سے رباط کا لفظ خانقاہ کا ہم معنی ہوگیا ہے، بلکہ سراؤں اور مسافر خانوں پر بولا جانے لگا ہے۔ (باقی)

---

[۱] کتاب المعارف ابن قتیبہ ص ۱۸۷، [۲] فتوح البلدان ص ۳۶۲

یونانیوں کے پرانے استاد سامی تھے

از جناب محمد عثمان صاحب عمادی بی. ایس سی علیگ ڈپ ان ایڈ جامعہ عثمانیہ

(۱)

بگوری نے اپنی کتاب "تاریخ ریاضی" میں لکھا ہے:[۱]

"یہ بات عربوں کے مقدر میں تھی کہ وہ یونانی علوم و فنون کے مشعل بردار اور محافظ رہیں، مغرب بزمانۂ فساد و شورش انھیں تمع کر روشن رکھیں اور بالآخر اہل یورپ کو دے دیں . . . .
اس طرح علوم و فنون آریائی نسل سے سامی نسل میں منتقل ہوئے اور پھر ان سے آریوں کو بازگشت ہوئے"

اس بیان کا ماحصل یہ ہے کہ عربوں نے تمام علوم و فنون یونانیوں سے حاصل کیے جن کا تعلق آریائی نسل سے تھا، اور جس وقت وہ رخصت ہوئے تو پھر یہ علوم وہ یورپ والوں کو دے گئے جو آریائی نسل سے تھے۔
اس مضمون میں اس بیان کے پہلے حصہ کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے۔

(۲)

قدیم یونانی مورخ ہیرودوتس چھٹی صدی قبل مسیح میں گزرا ہے۔ اس نے اس زمانہ کی آباد اور مہذب دنیا کے حالات ایک کتاب کی صورت میں جمع کر دیے ہیں جو "تاریخ ہیرودوتس" کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں اس نے خاص طور پر ایران، بابل، مصر اور یونان کے حالات و واقعات اور ان کے باہمی تعلقات نہایت شرح و بسط سے بیان کیے ہیں، جو آج بھی اہل بصیرت کے لیے باعث عبرت ہیں، کتاب نو حصوں میں ہے" اور بقول ڈیج جی ویلس "اس تصنیف کا مقصد یہ تھا کہ یونان والوں کو ان کے اسلاف کے کارنامے یاد دلا کر ان کو جہانگیری اور جہانبانی پر آمادہ کیا جائے"

---

[۱] کتاب مذکور ص ۹۹

مصنف کا یہ مقصد تقریباً دو سو سال بعد پورا ہوا جب اسکندر اعظم نے ہندوستان تک تمام ممالک فتح کر کے اور یونان کا سکہ بابل اور ایران پر بٹھا دیا، صاحب تصنیف کا پایہ اتنا ارفع و اعلیٰ ہے کہ یورپ والے اسکو ابوالآبائے تاریخ (Father of History) مانتے اور مستند جانتے ہیں،

ہیرودوتس اس کتاب کے پانچویں حصہ میں اپنی تحقیق یوں پیش کرتا ہے :۔

جفیری اپنے بیان کے مطابق اریٹریا کے باشندے ہیں لیکن مجھے تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ یہ لوگ اُن فنیقیوں میں سے تھے، جو قادموس کے ساتھ اس خطہ میں وارد ہوئے جسے اب بوٹیا کہتے ہیں، اور اس ملک میں پہونچ کر وہ علاقہ تناگرا میں جا بسے جو ان کے حصہ میں آگیا۔ قادموس کے ہمراہی آئینہ میں اقامت گزین ہوئے، اہل آئینہ نے اُن کو اپنے شہریوں میں شریک کر لیا۔ جو قادموس کے ساتھ آئے تھے انھیں میں جفیری بھی تھے۔ اور جب انھوں نے اس ملک میں بود و باش اختیار کر لی تو یونانیوں میں بہت سے مفید علوم رائج کیے، خاص طور پر حروف تہجی جن سے میری رائے میں یونان والے پہلے ناآشنا تھے۔ اول اُن کا رسم الخط وہی تھا جو اہل فنیقیہ کا تھا، لیکن بعد کو مرور زمانہ کے ساتھ حروف کی شکل کے ساتھ ساتھ ان کا تلفظ بھی بدل دیا۔ اس زمانہ میں آیونی یونانی اپنے قرب وجوار کے ملک کے سب سے بڑے حصہ پر آباد تھے، فنیقیوں سے حروف تہجی سیکھ کے انھوں نے اس میں کچھ تغیر کیا اور اس رسم الخط کو استعمال کیا اور جیسا کہ انصاف کا تقاضا تھا، اس رسم الخط کا نام فنیقی (رسم الخط) رکھا اس لیے کہ فنیقیوں ہی نے اس کو یونان میں رائج کیا تھا۔[1]

اس تصریح سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

۱۔ یونان میں فنیقیوں کے ورود سے پہلے حروف تہجی نہ تھے۔

۲۔ قادموس فنیقی کی سرکردگی میں فنیقیوں کا ایک قافلہ سرزمین یونان میں داخل ہوا اور کچھ مدت بعد

---

[1] (Herodotus : V, ch. 57) 58

یہ لوگ ایتھنز میں بس گئے۔

۳۔ ایتھنز میں ان لوگوں نے یونانیوں کو بہت سے مفید علوم وفنون سکھائے۔ اور

۴۔ خاص طور پر اہل فنیقیہ نے یونانیوں کو حروف تہجی (یا رسم الخط) کا استعمال پہلی بار بتایا۔ اور اس طرح لکھنا پڑھنا سکھایا کیونکہ وہ اس سے ناآشنا تھے۔ البتہ بعد میں یونانیوں نے اس رسم الخط میں خفیف سا تغیر کرکے اسے اپنا بنالیا۔

۵۔ اس قدیم زمانہ میں آیونی یونانی بھی ان حروف کو فنیقی حروف تہجی کہتے تھے۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ فنیقیوں کے ورود سے پہلے سرزمین یونان میں جہالت کی تاریکی چھائی ہوئی تھی، لکھنا پڑھنا تو کجا، حروف تہجی تک اُن کے پاس نہ تھے، اہل فنیقیہ جب یونان میں داخل ہوئے تو انھوں نے اپنی زبان کے حروف اور دیگر مفید علوم وفنون ان میں رائج کیے۔ اور ان کو پہلی مرتبہ لکھنا پڑھنا سکھایا۔ اس طرح فنیقیوں کا داخلہ یونان میں بحیثیت معلم کے تھا نہ کہ متعلم کے۔

محققین یورپ کی توضیح سے پتہ چلتا ہے کہ اس ابتدائی زمانہ میں یونانیوں میں دائیں سے بائیں جانب لکھنے کا رواج تھا، بہت بعد کو انھوں نے بائیں سے دائیں جانب لکھنا شروع کیا، رالنس تاریخ ہیرودوتس کے حاشیہ پر لکھتا ہے کہ فطری طریقہ دائیں سے بائیں جانب ہی لکھنے کا ہے، آج بھی جب کہ ہم (فرنگی میں) بائیں جانب سے دائیں جانب لکھنے کے خوگر ہیں۔ ڈرائنگ کے لیے جب کبھی برش ہات میں لیتے ہیں تو دائیں جانب سے بائیں جانب ہی چلاتے ہیں۔[۱]

یہ بات تو تسلیم کی جاچکی ہے کہ یونانی حروف تہجی، عربی حروف تہجی سے باعتبار صورت بہت کچھ مشابہ ہیں۔ عربی کا "الف" یونانی لہجہ میں "الفا" اور "بے" "بٹیا" ہوگیا، صدیاں گزر جانے کے بعد بھی فنیقی اثرات اب بھی صاف نمایاں ہیں، انگریزی حروف تہجی کہ یونانی سے ماخوذ ہیں، عربی اثرات کے

---

[۱] ہیرودوتس، Every mans Library Edition حاشیہ ۸ ص ۱۳۰،

بہت زیادہ حامل ہیں جیسا کہ ذیل میں دیکھا جا سکتا ہے۔

انگریزی		عربی	
A B C D	اے بی سی ڈی	(ابجد)	ا ب ج د
Q R S T	کیو آر ایس ٹی	(قرشت)	ق ر ش ت
K L M N	کے ایل ایم این	(کلمن)	ک ل م ن

کیا اب بھی اس میں شبہ ہے کہ نہ صرف یونان بلکہ موجودہ یورپ کی ہر زبان عربون اور خصوصاً فنیقیون کی زیر بار منت ہے؟

(۳)

امریکہ کے پروفیسر ہاگبن (Hogben) نے حال ہی میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا عنوان میتھمیٹک فار دی ملین (Mathematics for The Million) ہے یہ بڑے پایہ کی کتاب ہے۔ اور پنڈت جواہر لعل نہرو بھی اپنی مایۂ ناز تصنیف ڈسکوری آف انڈیا (Discovery of India) میں اس کے جابجا حوالے دئے ہیں، پروفیسر صاحب لکھتے ہیں کہ یونانی ریاضی کے دو قدیم ترین اور بڑے موجد طالیس اور فیثاغورث (Thales and Pythogras) تھے، اور یہ دونوں فنیقی نسل سے تھے[۱] اب آپ ہیرودوتس کے ان الفاظ پر غور کیجئے کہ "فنیقیون نے یونانیوں میں بہت سے علوم رائج کیے" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یونانیون کو ریاضی سکھانے والے فنیقی تھے، ذیل میں ہم طالیس اور فیثاغورث کے کارنامے مختصراً پیش کرتے ہیں۔ ہمارا بیان علم ریاضی تک محدود رہیگا۔

(۴)

طالیس فنیقی الاصل[۲] اور ملیطوس کا رہنے والا تھا، ۶۴۰ سے ۵۴۶ ق۔م تک زندہ رہا

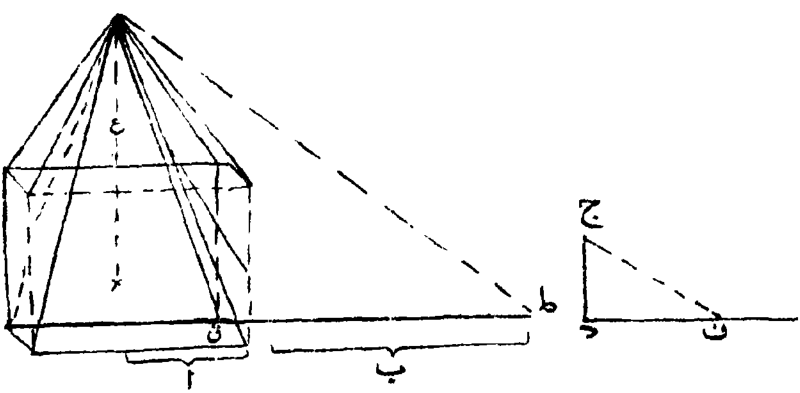
---

[۱] Mathematics for The Million P.116 [۲] ہیرودوتس ج ۱ ب ۱۷۰

صفت یگانۂ روزگار میں اس کا شمار تھا، آیونی مکتب کا بانی یہی تھا۔

۱۔ کسوف شمس | ۵۸۵ ق۔م کا واقعہ ہے کہ لیدیا اور میدیا کی فوجیں ایک دوسرے کے مقابل صف آراستہ ہیں، گھمسان کا رن پڑ رہا ہے کہ یک بیک تاریکی پھیلنا شروع ہو جاتی ہے۔ اور ذرا دیر میں بالکل اندھیرا چھا جاتا ہے، آسمان پر تارے نکل آتے ہیں، طرفین گھبرا کر جنگ سے باز آ جاتے ہیں۔ اور ان میں صلح ہو جاتی ہے۔ طالیس نے اس سورج گہن کی پیشگوئی ایک سال پہلے ہی کر دی تھی۔[۱]

۲۔ اہرام مصر کی بلندی | طالیس کا سب سے بڑا کارنامہ اہرام مصر کی بلندی کی پیمائش ہے۔ فرعون مصر رعمیسیس کی موجودگی میں اس نے اس کا مظاہرہ کیا۔ اہرام ایک اونچے چبوترہ پر بنا ہوا ہے۔



جس کا قاعدہ مربع ہے۔ فرض کرو کہ صبح کو کسی وقت اہرام کا سایہ ط تک پڑتا ہے۔ پورا سایہ نصف چبوترہ کے طول ا اور فاصلہ ب کے مجموعہ کے برابر ہے اور اہرام کی بلندی سطح زمین سے ع ہے، طالیس نے ا اور ب کا طول ناپ لیا اور اسی وقت جبکہ اہرام سایہ ط تک پڑا اس نے ایک چھڑی ج د جس کا طول معلوم تھا، زمین پر نصب کی اور اس کا سایہ د ف ناپ لیا۔ تناسب کے اصول سے اہرام کی بلندی (ع) کو اس کے سایہ (ا + ب) کے ساتھ وہی

[۱] ہیرودوٹس۔ ج ۱، ب ۷۴

نسبت ہے جو چھڑی ج د کو اس کے سایہ د ف سے ہے، یعنی: $\frac{\text{ع}}{\text{ا+ب}} = \frac{\text{ج د}}{\text{د ف}}$: لہذا

$$\text{ع} = \frac{\text{ج د}}{\text{د ف}} \times (\text{ا} + \text{ب})$$

ج د، د ف، ا اور ب کے طول معلوم تھے، اس لیے آسانی کے ساتھ اہرام کا ارتفاع معلوم ہوگیا،

اہرام مصر کی بلندی دریافت کرنے کا ایک اور طریقہ بھی اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اُس نے ایک چھڑی (ج د) لی جس کا طول معلوم تھا اور اُس کو زمین پر نصب کیا، جس وقت چھڑی کا سایہ (د ف)، چھڑی کے طول (د ج) کے مساوی ہوا اسی وقت اس نے اہرام کا سایہ ا + ب ناپ لیا، یہ طول اہرام کے ارتفاع کے برابر ہوا، طالیس نے جس وقت اہرام کے ارتفاع کی پیمایش فرعون کے سامنے دونوں طریقوں سے کی ہے تو تمام دربار والے اور خود رعمیسیس حیرت زدہ رہ گئے۔

اس پیمایش سے صاف ظاہر ہے کہ طالیس نسبت اور تناسب کے اصول اور متشابہ مثلثات کے خواص سے بخوبی واقف تھا، وہ جانتا تھا کہ مساوی الزاویہ مثلثات متشابہ ہوتے ہیں، یعنی انکے نظیری اضلاع ایک ہی نسبت میں ہوتے ہیں۔

طالیس پہلا شخص ہے جس نے بتایا کہ مثلث مساوی الساقین کے قاعدہ پر کے زاویے مساوی ہوتے ہیں۔ اور اگر کسی مثلث کا ایک ضلع دوسرے مثلث کے ایک ضلع کے مساوی ہو اور ان مساوی ضلعوں کے سروں پر کے زاویے بھی مساوی ہوں تو یہ مثلثات آپس میں ہر طرح مساوی ہوتے ہیں، طالیس ہی کے سر اس دریافت کا بھی سہرا ہے کہ قطر دائرہ کو دو مساوی حصوں میں تقسیم کرتا ہے اور نصف دائرہ کے اندر کے تمام زاویے قائمہ ہوتے ہیں، وہ یہ بھی جانتا تھا کہ مثلث کے تینوں زاویے دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں۔ غرض علم ہندسہ کا موجد طالیس ہی ہے جو فینقی قوم کا ایک فرد فرید اور رکن رکین تھا، اس میں شک نہیں کہ ان حقائق میں سے کچھ مصریوں کو بھی معلوم تھے۔ لیکن ان کے معلومات بالکل سطحی تھے اور وہ ضابطوں کے اثبات اور اُن کے استدلال سے قاصر تھے۔ طالیس نے

ان باتوں کو علمی زبان میں پیش کیا اور ہر ایک کا ثبوت بھی دیا۔[۱]

کسوف شمس کی پیشین گوئی اور اہرام مصر کی بلندی کی پیمایش سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ طالیس ہی پہلا شخص ہے جس نے علم ہندسہ کو فطرت کے قوانین کے مطالعہ اور روزمرہ زندگی میں پہلی بار استعمال کیا۔

۳۔ کہربا میں یہ خاصیت پائی جاتی ہے کہ اس کو رگڑنے سے کاغذ کے چھوٹے چھوٹے پرزوں کو اپنی طرف جذب کرنے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، اس دریافت کا سہرا بھی اسی کے سر ہے، اسکے یہ معنی ہیں کہ برق کی ایجاد بھی فنیقیوں نے ہی کی تھی۔

۴۔ طالیس نہ صرف زبردست ریاضی داں اور مہندس تھا۔ بلکہ وہ ایک بڑا سیاستداں اور مدبر بھی تھا، ملک میں جب کوئی سیاسی پیچیدگی پیدا ہوتی تو سب اسی سے رجوع کرتے، اسوقت یہ جو رائے دیتا نہایت صائب ہوتی اور دور اندیشی پر مبنی ہوتی۔[۲]

۵۔ ہیرودوتس نے طالیس کی فراست اور ہندسی کمال کا ایک اور واقعہ بیان کیا ہے، لیدیا کے بادشاہ نے ایرانیوں پر فوجکشی کی، راستہ میں ایک بڑا دریا پڑا جس کو عبور کرنے سے لشکر والے عاجز تھے، اس طالیس نے علم ہندسہ کا یہ کمال دکھایا کہ اپنے اہتمام سے لشکر کے اطراف ہلال کی شکل میں ایک گہری خندق کھدوائی۔ اس طرح پانی تقسیم ہو گیا اور دریا اتنا پایاب ہو گیا کہ ساری فوج پار اتر گئی۔[۳]

(۵)

فیثاغورث ۵۸۲ تا ۵۰۷ ق.م | ساموس کا باشندہ تھا، طالیس کی زیارت سے مشرف ہوا، طالیس نے اسے مشورہ دیا کہ مصر میں جا کر علم سیکھے، وہ مصر میں کئی سال رہا، اور غالباً بابل بھی گیا تھا، وطن کی واپسی میں ناقدری ہوئی تو جنوبی اطالیہ کے شہر کروتن (Croton) میں اقامت اختیار کر لی،

۱؎ کجوری: تاریخ ریاضی، ص ۱۴ ۲؎ ہیرودوتس: ج ۱، ب ۱۷۰ ۳؎ ایضاً، ج ۱ ب ۷۵

اور وہاں اپنا مشہور ادارہ قائم کیا، اس ادارہ میں نہ صرف فلسفہ، ریاضی اور سائنس کی تعلیم ہوتی تھی، بلکہ ایک طرح کی برادری تھی جس کے تمام ارکان زندگی بھر کے لیے آپس میں متحد ہوتے تھے، ان کو اس کی ممانعت تھی کہ اس مکتب کے اصول اور تحقیقات دوسروں کو بتائیں، اور یہ لوگ ہر تحقیقات کو ادارہ کے بانی فیثا غورث کی طرف منسوب کرتے تھے، اس ادارہ نے بڑی جلد ترقی کی اور بڑی سیاسی اہمیت حاصل کر لی، آخر اس ادارہ اور اس کے بانی کے متعلق ملک میں بدگمانیاں پیدا ہو گئیں، تمام عمارتیں تباہ کر دی گئیں اور ادارہ بند ہو گیا، خود فیثا غورث طارنطوم سے بھاگا، وہاں بھی چین سے رہنے نہ پایا، اور شہر بشہر ٹھیکتا پھرا، آخر لوگوں نے اسے قتل کر دیا،

فیثا غورث نے کوئی مستقل تصنیف نہیں چھوڑی ہے، لیکن یقینی ہے کہ اس کے ادارہ میں ریاضی کی تعلیم پر خاص توجہ دیجاتی تھی. فیثا غورث ہی ہے جس نے ریاضی کو علمی حیثیت عطا کی، ہندسہ کے ساتھ حساب پر بھی بہت زور دیا جاتا تھا، یہانتک کہا گیا ہے کہ اس کے فلسفیانہ نظام کی بنیاد حساب ہی پر قائم تھی،

فیثا غورث ہی کی طرف یہ اہم مسئلہ منسوب کیا جاتا ہے کہ مثلث قائم الزاویہ میں وتر پر کا مربع باقی اضلاع کے مربعوں کے مجموعہ کے برابر ہوتا ہے، اس مسئلہ کی صداقت خاص صورت میں جب کہ اضلاع ۳، ۴، ۵ کی نسبت میں ہوں، اس نے غالباً مصریوں سے سکھی ہوگی، لیکن ہر مثلث قائم الزاویہ کے لیے اس حقیقت کو ثابت کرنا فیثا غورث ہی کا کام تھا، اتنی مدت گزر جانے کے بعد بھی یہ مسئلہ اسی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اس مسئلہ کے سلسلہ میں اس نے ایک ضابطہ دریافت کیا جس کی مدد سے ایسے صحیح اعداد معلوم کیے جا سکتے ہیں کہ ان میں دو کے مربعوں کا مجموعہ تیسرے عدد کے مربع کے برابر ہو، مثلاً:

ایک ضلع کے لیے کوئی طاق عدد (۲ن + ۱) لو، تب $\frac{(۲ن+۱)^۲-۱}{۲} = ۲ن^۲ + ۲ن$ =

دوسرے ضلع کا طول، اور (۲ن^{۲} + ۲ن + ۱) وتر کے؛ اگر ہم ن = ۴ لیں، تو زاویہ قائمہ کو گھیرنے والے اضلاع میں سے ایک ضلع = ۲ن + ۱ = ۲ × ۴ + ۱ = ۹، اور دوسرا ضلع = ۲ن^{۲} + ۲ن = ۲ × ۴^{۲} + ۲ × ۴ = ۲ × ۱۶ + ۸ = ۴۰، اور وتر = (۲ن^{۲} + ۲ن + ۱) = ۲ × ۴ × ۴ + ۲ × ۴ + ۱ = ۴۱، لیکن یہ اصول صرف ان صورتوں کے لیے صحیح ہے جن میں وتر اور زاویہ قائمہ کو گھیرنے والے اضلاع میں سے کسی ایک ضلع کا فرق ایک ہو،

مثلث قائم الزاویہ کے مطالعہ میں بہت سی عجیب اور حیرت انگیز باتیں دیکھنے میں آئی ہوں گی، مثلاً قائم الزاویہ مساوی الساقین کا ایک ضلع معلوم ہو تو وتر دریافت کرنا، (کسی مثلث قائم الزاویہ میں زاویۂ قائمہ کے سامنے والے ضلع کو وتر (Hypotenuse) کہتے ہیں) لیکن ہر صورت میں، بلا کسی استثنا کے، وتر کے لیے کوئی صحیح عدد دریافت کرنے کی تمام کوششیں بے سود ثابت ہوئی ہوں گی، ایسے ہی کسی طریقہ سے غیر ناطق مقادیر کا نظریہ (Irratinal quantities) وجود میں آیا ہوگا، یودیموس (Eudemus) نے جو ارسطو کا شاگرد تھا، یونانی علم ہندسہ کی تاریخ مرتب کی تھی، جو ضائع ہو گئی، لیکن اس کے جستہ جستہ اقتباسات بعد کو مورخین لے دیے ہیں، ان سے پتہ چلتا ہے کہ غیر ناطق مقادیر کی ایجاد اسی فیثاغورث کی رہین منت ہے، یقیناً اس خیال میں غیر معمولی جسارت پائی جاتی ہے کہ ایسے بھی خطوط مستقیم ہو سکتے ہیں جو ایک دوسرے سے نہ صرف طول یعنی کمیت میں مختلف ہوں، بلکہ اس کیفیت میں بھی جو بالکل حقیقی مگر مطلقاً غیر مرئی ہو،

فیثاغورث اور اس کے ساتھیوں نے اعداد کو جفت اور طاق، دو حصوں میں تقسیم کیا، جفت اعداد وہ ہیں جو دوؔ پر پورے پورے تقسیم ہوتے ہیں، ہم ان کو ۲ن سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ طاق اعداد وہ ہیں جو دوؔ پر پورے پورے تقسیم نہیں ہوتے، ہم ان کو ۲ن + ۱ سے

جبکہ سکتے ہیں، جہاں ن کی قیمت صفر، ۱، ۲، ۳ وغیرہ کچھ بھی ہو سکتی ہے۔ اس نے بتایا کہ طاق اعداد کا سلسلہ ۱+۳+۵ ...... + (۲ن + ۱) تک ہمیشہ کامل مربع ہوتا ہے، اسی طرح جفت اعداد کے سلسلہ کے مجموعہ سے دو ایسے اجزائے ضربی حاصل ہو سکتے ہیں جن کا فرق ایک ہو مثلاً سلسلہ ۲، ۴، ۶، ۸، ۱۰، ۱۲ وغیرہ پر غور کرو:

۱ × ۲ = ۲

۳ × ۲ = ۶ = ۴ + ۲

۴ × ۳ = ۱۲ = ۶ + ۴ + ۲

۵ × ۴ = ۲۰ = ۸ + ۶ + ۴ + ۲ وغیرہ[۱]

(۶)

فینقی کون تھے ؟

اس سوال کا جواب یورپ کے محققین کی زبانی سنیے:

پروفیسر رالنس نے "تاریخ فینقیہ" مرتب کی ہے، جو ۱۸۸۹ء میں لانگمنس گرین اینڈ کو لندن چھپی ہے، کتاب کا افتتاح پروفیسر صاحب یوں فرماتے ہیں:

Phaenice' or Phaenicia was The name originally gisen by The Greeks and afterwards adopted from The by The Romans - To The coast region of The Nediterranean, where it faces The west betwee-n The 32. d and 36Th parallels. Here it would seem, in There early voyagings, The , re-Homeric Greeks first came upon lands where The palm

---

[۱] تفصیل کے لیے دیکھو کاجوری — Cajory: History of mathematics

Tree was not only indigenous, but formed a leading and striking characteristic, everywhere along the low sandy shore lifting its tuft of feathery leaves into the bright blue sky, high above the under growth of fig, and pomegranate, and olive. Hence they called the tract Phaenicia, or 'land of palms,' and people who inhabited it the Phaenicians or 'the Plam-Tree people.

فینیق یا فینیقیہ کا نام ابتداءً یونانیوں نے بحر روم کے اس ساحلی علاقہ کو دیا جو مغرب کی جانب ۳۲ اور ۳۶ متوازی خطوط کے درمیان واقع ہے، یہی نام بعد کو رومیوں نے بھی اختیار کر لیا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بہت ہی قدیم زمانہ میں ہومر سے بھی پہلے کے یونانی یہاں اپنی جہاز رانی کے سلسلے میں ایک ایسے خطۂ زمین پر وارد ہوئے جہاں کھجور کے درخت نہ صرف قدرتی طور پر اگے تھے بلکہ پست ریتیلے ساحل پر ہر جگہ اس کی نمایاں خصوصیت تھی کہ اس کے بالدار پتوں کا گچھا انجیر، انار، اور زیتون کے چھوٹے چھوٹے درختوں سے اونچا نظر آتا تھا، لہٰذا انھوں نے اس کا نام فینیقیہ یا کھجوروں کا ملک رکھدیا، اور جو لوگ اس ملک میں رہتے تھے، ان کو فینیقی یا اہل فینیقیہ یعنی "کھجور کے درخت والے لوگ" کہنے لگے۔[۱]

اس تصریح سے صاف ظاہر ہے کہ فینیقیہ یونانی زبان کا لفظ ہے، جس کے معنی کھجور کے درختوں کا ملک یا خطہ ہے، نہایت قدیم زمانہ میں جس کی تاریخ گمنامی میں پوشیدہ، یونان والے کشتیوں کے ذریعہ یہاں پہنچے، یہاں ان کو ہر طرف کھجور کے بڑے بڑے درخت نظر آئے جس سے انھیں یہاں کے

---

[۱] رالنس تاریخ فینیقیہ ص ۱

لوگوں کی سربلندی کا اندازہ ہوا، اور انھیں اپنی زبان میں فینقی یعنی "کھجور کے ملک والے لوگ" کہنے لگے، بعد کو رومیوں میں بھی یہی نام رائج ہوگیا،

آگے چل کر پروفیسر صاحب فرماتے ہیں کہ اہل فینقیہ کا شمار سامیوں میں ہوتا ہے، جن میں اہل اشور اہل بابل، ارامی یا شامی، عرب اور (Moabites) اور عبرانی شامل ہیں، ان تمام قوموں کی امتیازی خصوصیت ایک مشترک زبان ہے جو کسی قدر اختلاف کے ساتھ سب ہی بولتے ہیں،[1]

اہل فینقیہ کو عرب "عمالقہ" کہتے ہیں، ابتدائی زمانہ میں یہ لوگ خلیج فارس کے سواحل پر آباد تھے وہاں سے ترک وطن کرکے شام کے ساحلی علاقہ کو اپنا مسکن بنایا، صور (Tyre) اور صیدہ (Sidon) ان کی دو مشہور بستیاں تھیں، جن کو تجارت سے بڑا فروغ حاصل ہوا تھا، بحر روم کے تمام جزائر ان کے قبضہ میں تھے اور یورپ اور افریقہ کے ساحلی علاقہ پر ہر جگہ ان کی نوآبادیاں تھیں جن میں سامی مشعلیں روشن ہوئیں، ہیرودوٹس نے اپنی تاریخ میں ان کی تجارت کا ایک دلچسپ طریقہ بیان کیا ہے، جس سے ان کی صداقت اور راستبازی کا پتہ چلتا ہے،[2]

---

[1] رالنس: تاریخ فینقیہ ص ۴۹ [2] ہیرودوٹس نے اس کو یوں لکھا ہے کہ متذکرہ سواحل پر زمانۂ قدیم میں وحشی اور آدم خور قومیں آباد تھیں، فینقیوں کے مال بردار جہاز سب یہاں لنگر انداز ہوتے تو وہ اپنے سامان تجارت کو ساحل سمندر کی چمکتی ریت پر سجا دیتے اور رات میں آگ کا الاؤ روشن کرتے جس سے وہاں کے باشندوں کو فینقیوں کے آمد کی اطلاع ہوجاتی، صبح پو پھٹتے ہی فینقی ساحل سے ہٹ کے اپنی کشتیوں میں سوار ہوجاتے اور منتظر رہتے۔ اب وہاں کے باشندے آتے اور فینقی سامان تجارت کا "لاحظ" کرتے، جو مال انھیں پسند آتا اس کے قریب اپنے اندازہ کے مطابق۔ اس قیمت کا سونا چاندی رکھ دیتے

(باقی حاشیہ ص ۱۴۹ پر)

(۷)

اب گجوری کے الفاظ پر غور کیجئے کہ عربوں نے یونانیوں سے جو آریائی نسل سے تھے، علوم و فنون حاصل کیے اور ان کی محافظت کی، سوال یہ ہے کہ یونانیوں کے پاس کون سے علوم تھے، جو عربوں نے ان سے حاصل کیے؟ یونانیوں کو جو کچھ حاصل ہوا وہ فنیقیوں کی بدولت ہوا، طالیس اور فیثا غورث اور ان کے شاگردوں نے یونانیوں کو ریاضی، ہیئت اور دوسرے علوم سکھائے اور یہ لوگ سامی تھے، جن کی ایک شاخ عرب ہیں، اس سے ثابت ہوا کہ ریاضی اور دیگر علوم میں عربوں نے یونان سے جو کچھ لیا وہ اصل اپنے ہی اسلاف کا ورثہ تھا، جو انھوں نے حاصل کیا، آریائی نسل کے پاس تھا کیا جو وہ لیتے

این گفت سحر گہ گل بلبل تو چہ میگوئی

گجوری کے بیان کے دوسرے حصہ پر کسی صحبت میں غور کیا جائے گا۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۴۸) اور واپس چلے جاتے، فنیقی پھر آتے، اگر معاملہ ان کو منظور ہوا تو پیش شدہ سونا چاندی لے لیتے اور سامان تجارت باشندوں کے لیے چھوڑ جاتے، ورنہ تمام سامان اور سونا چاندی اسی طرح رہنے دیتے اور ان باشندوں کو مکرر اضافہ قیمت اور پسند ناپسند کا موقع دیتے۔ ہیرودوٹس کتاب ۴، ب ۱۹۶

باب التقریظ والانتقاد

امام ابن تیمیہؒ

از جناب حافظ مولوی مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین

یہ ۶۷۲ صفحے کی ایک ضخیم کتاب کا نام ہے جس میں مجدد ملت شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ متوفی ۷۲۸ھ کے سوانح حیات اور ان کے علمی، عملی اور تجدیدی کارناموں کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ کتاب کے مؤلف مدراس کے مشہور عالم، متعدد علمی و تاریخی کتابوں کے مترجم و مرتب اور مدراس یونیورسٹی کے شعبۂ عربی و فارسی اور اردو کے ریڈر افضل العلما محمد یوسف صاحب کوکن عمری ایم اے ہیں۔

جمہور امت نے جن بزرگوں کو مجدد دین اسلام کے برگزیدہ لقب سے یاد کیا ہے، ان میں ایک ممتاز نام تقی الدین ابو العباس امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے اور یہ کہنا شاید مبالغہ نہ ہو کہ عہد تابعین اور تبع تابعین کے بعد امام ابن تیمیہ اور مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہما سے زیادہ جامع کوئی دوسرا مجدد پیدا نہیں ہوا، اور نہ خواص اہل علم کو فکری و عملی حیثیت سے ان سے زیادہ کسی اور نے متاثر کیا، خاص طور پر ان کے ولولۂ جہاد سے تو صحابہ کی یاد تازہ ہو جاتی ہے، لیکن بدقسمتی سے مبتدعین اور اہوا پرستوں کے ساتھ ہر زمانہ میں کچھ اہل حق علما بھی بعض غلط فہمیوں کی بنا پر ان دونوں بزرگوں اور خاص طور پر امام ابن تیمیہؒ کے بارے میں بدگمان رہے اور ان کے کارناموں پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی، گو ان کے زمانہ سے اب تک ہر دور میں اہل حق علما کی ایک بڑی تعداد ایسی رہی ہے جو ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کرتی رہی لیکن یہ واقعہ ہے کہ ان کا پورا سد باب نہ ہو سکا اور عوام ہی میں نہیں بلکہ خواص علما کے ایک گروہ میں بھی اب تک یہ اثر باقی ہے۔

ہندوستان میں آج سے ۵۰۰-۶۰۰ برس پہلے اخص الخواص اہل علم کے علاوہ عام اہل علم کا طبقہ بھی امام کے علمی کمالات اور تجدیدی کارناموں سے واقف نہیں تھا اور اگر کسی حد تک تھا تو اس پر شدید قسم کی غلط فہمیوں کے پردے پڑے ہوئے تھے، چنانچہ مولانا عبد الحئی صاحب فرنگی محلی رحمۃ اللہ علیہ جیسے وسیع النظر عالم نے اپنے فتاوے جلد دوم میں مجددین امت کی جو فہرست دی ہے، اس میں آٹھویں صدی کے مجددین میں زین الدین عراقی، شمس الدین جزری اور تاج الدین بلیقی کے نام تو نظر آتے ہیں، لیکن امام ابن تیمیہ کا نام نظر نہیں آتا، شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے معاصر اور بارہویں صدی نصف اول کے ایک ممتاز اور معروف سندھی عالم مولانا محمد معین اپنی مشہور اور فاضلانہ کتاب دراسات اللبیب فی الاسوۃ الحسنۃ بالحبیب میں جن ناروا اور نامناسب الفاظ سے امام کا تذکرہ کرتے ہیں ان کو پڑھ کر سخت تعجب ہوتا ہے، امام صاحب کے لیے ہلکے سے ہلکا لفظ ان کے نزدیک شقی الدین ہے۔

غالباً ایسی ہی شدید قسم کی غلط فہمیوں کی بنا پر انھوں نے ایک خط حضرت شاہ صاحب کو لکھکر امام کے معتقدات کے بارے میں ان کی رائے دریافت کی تھی، حضرت شاہ صاحب نے اس کے جواب میں پانچ چھ صفحے کا ایک طویل خط لکھا اور ان کی تمام غلط فہمیوں کو رفع کرنے کی کوشش کی[1]، خط کے چند جملے یہاں نقل کیے جاتے ہیں، ممکن ہے ان لوگوں کے لیے جو اشعریت کے غلو اور تصوف پر ان کی تنقید کی وجہ سے امام کے لیے اپنے دل میں کوئی جگہ نہیں پاتے حضرت شاہ صاحب کی یہ تحریر کچھ مفید ثابت ہو، کیونکہ وہ دونوں کوچوں کے واقف کار ہی نہیں بلکہ محرم راز تھے،

والذی اعتقدہ انا واحب ان	میں جس چیز کا خود قائل ہوں اور چاہتا ہوں
یعتقدہ جمیع المسلمین فی علماء	کہ دوسرے بھی اسکے قائل ہوجائیں وہ یہ ہے
الاسلام حملۃ الکتاب والسنۃ	کہ تمام علمائے اسلام جو کتاب و سنت اور

[1] شاہ صاحب کا مکتوب گرامی محبوب المطابع سے اردو ترجمہ کے ساتھ چھپ گیا ہے۔

والفقه الذابين عن عقيدة	فقہ کے حامل اور اہل سنت کے عقیدے
اهل السنة والحديث انهم	کے بارے میں (جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں)
عدول بتعديل النبي صلى الله	ان کی مدافعت کا کام کرتے رہتے ہوں وہ
عليه وسلم (يحمل هذا العلم من	سب اس حدیث نبوی کے مطابق قابل اعتماد
كل خلف عدوله) وعلى هذا	اور عدول ہیں علم دین کے حامل یکے بعد دیگرے
الاصل اعتقدنا في الشيخ الاجل	عدول ہی ہوتے رہیں گے، اسی نظریے کے
محي الدين محمد بن علي بن العربي	مطابق ہم شیخ ابن عربی اور مجدد الف ثانی
وفي الشيخ المجدد احمد بن عبد الاحد	رحمۃ اللہ علیہما کے بارے میں یہ اعتقاد رکھتے
السهرندي انهما من صفوة عباد الله	ہیں کہ وہ خدا کے برگزیدہ بندوں میں تھے۔
ولم نلتفت الى ما قيل فيهما	اور ان کے بارے میں جو کچھ رد و کد کی گئی ہے
فكذالك ابن تيمية فانا قد	اس کی طرف میں بالکل ملتفت نہیں ہوتا۔
تحققنا من حاله انه عالم بكتاب	بالکل اسی طرح امام ابن تیمیہ کے بارے میں بھی ہم تحقیق
الله ومعانيه اللغوية والشرعية	کے بعد یہ کہتے ہیں کہ وہ کتاب اللہ کے عالم اور اس کے
وحافظ لسنة رسول الله	لغوی اور شرعی معانی کے واقف کار، سنت نبوی
صلى الله عليه وسلم وآثار السلف	اور آثار سلف کے حافظ اور اس کے لغوی
عارف لمعانيها اللغوية والشرعية	اور شرعی معانی کے عارف، نحو و لغت کے
استاذ في النحو واللغة نافق في الذكاء	امام تھے۔ ذکاوت میں ممتاز تھے اہل سنت
ذو لسان بلاغة في الذب عن عقيدة	کے عقیدے کی مدافعت میں تقریر و تحریر
اهل السنة لم يؤثر عنه فسق ولا بدعة	دونوں کے استعمال میں انتہائی بلیغ تھے۔

اللھم الا ھذہ الا مور التی	ان سے نہ تو فسق کی کوئی بات منسوب کی گئی
ضیق علیہ لاجلھا ولیس شئ	ہے اور نہ بدعت کی، خدا کی پناہ لوگ ان کی
منھا الا ومعہ دلیلہ من الکتاب	ان ہی خوبیوں کی وجہ سے انکے درپے تنقیص ہیں،
والسنۃ وآثار السلف فمثل	اور کوئی ایسی بات انھوں نے نہیں کہی جس کی
ھذا الشیخ عزیز الوجود فی العالم	دلیل کتاب و سنت اور آثار سلف سے نہ دی ہو،
من یلحق ان یلحق شانہ فی	ایسے نادرہ روزگار شخص کی تحریر و تقریر کے
تحریرہ وتقریرہ والذین	مرتبہ کو کون شخص پہنچ سکتا ہے اور جو لوگ ان پر
ضیقوا علیہ ما بلغو معشار	نکتہ چینی کرتے ہیں ان کے خدا داد فضل و
ما اتاہ اللہ	کمال کے عشر عشیر بھی نہیں ہیں۔

اس خط میں انھوں نے استواء علی العرش، نزول باری، زیارت قبر نبوی، امام غائب جیسے مسائل میں جن کی بنا پر ابن تیمیہ کو ضال و مضل قرار دیا جاتا ہے، یا تو امام کی تائید کی ہے یا ان کے اصل مدعا کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے،

یہ حال تو خواص علماء کا تھا، عام اہل علم اور اردو داں طبقہ میں تو بہت سے لوگ آج سے پچاس ساٹھ برس پہلے ان کے نام سے بھی واقف نہیں تھے، اردو زبان میں غالباً سب سے پہلے علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے ۱۹۰۸ء میں الندوہ میں امام ابن تیمیہ پر ایک عالمانہ مضمون لکھکر انکے فضل و کمال کا تعارف کرایا، پھر کچھ دن بعد مولانا ابو الکلام اور مولانا مودودی نے اصحاب دعوت و عزیمت کے سلسلہ میں ان کے ذکر خیر کو مزید رفعت دی، اس کے بعد سے متعدد اصحاب نے ان پر مضامین اور کتابیں لکھیں، جن میں غلام رسول صاحب مہر اور غلام جیلانی صاحب برق کی کتابیں قدرے مفصل تھیں،

دارالمصنفین کے پیش نظر ابتدا سے سیرۃ النبی، سیر الصحابہ، تاریخ اسلام، تابعین اور تبع تابعین کی تکمیل کے ساتھ مشاہیر اسلام کے سلسلہ کی تکمیل بھی تھی، چنانچہ اسی کے پیش نظر سیرت عمر بن عبدالعزیز شائع کی گئی اور ۱۹۳۹ء میں حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان صاحب ندوی رحمۃ اللہ علیہ نے مولف کتاب کو جو اس وقت بحیثیت رفیق ادارہ میں کام کر رہے تھے، امام ابن تیمیہ کی مکمل سوانح حیات لکھنے پر مامور کیا، موصوف نے کئی برس کی محنت اور دیدہ ریزی سے کتاب مرتب بھی کرلی لیکن نظر ثانی اور پھر اشاعت سے پہلے بعض خانگی حالات کی بنا پر یہاں سے چلے گئے اور کتاب کا مسودہ بھی اپنے ساتھ لیتے گئے اور پھر برسوں وہ اس پر نہ تو نظر ثانی کر سکے اور نہ بغیر نظر ثانی کئے ہوئے مسودہ کو انھوں نے دارالمصنفین کو دینا مناسب سمجھا، اسی اثنا میں مولانا ابوالحسن علی صاحب ندوی نے تاریخ دعوت و عزیمت کا سلسلہ شروع کیا جس کی دوسری جلد امام ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ اور عہد سے متعلق ہے، یہ کتاب گو دارالمصنفین سے باہر لکھی گئی مگر اس کی اشاعت کی سعادت دارالمصنفین کو حاصل ہوئی، اس کی اشاعت کے دو برس بعد اب دارالمصنفین میں ۱۸ برس پہلے لکھی ہوئی کتاب مدراس سے چھپ کر ہمارے ہاتھوں میں آئی ہے، کتاب کی طباعت کا صرفہ مدراس کے دو مخیر تاجروں نے برداشت کیا ہے۔

کتاب میں امام ابن تیمیہ کے حالات و سوانح اور ان کے علمی و تجدیدی کارناموں کے ہر ہر گوشہ پر بڑی تحقیق و تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، یوں تو کتاب کے ہر ہر باب سے مولف کی محنت و تحقیق کا ثبوت ملتا ہے لیکن خاص طور پر انھوں نے ان کے وطن حران اور اسرۃ ابن تیمیہ کے بارہ میں جو معلومات فراہم کردی ہیں، وہ کسی متند اول کتاب میں یکجا نہیں ملتیں، اس خانوادہ میں امام کے دادا مجدالدین عبدالسلام صاحب المنتقی کا جو اپنے فضل و کمال اور قوت حافظہ میں یادگار سلف تھے، تذکرہ اور ان کی تصانیف کا تعارف بڑی ہی عمدگی سے کرایا گیا ہے۔ الصحیفۃ الذہبیہ لابن تیمیہ

ردشرک و بدعت، فتنۂ عقائد اور صوفیہ پر تنقید کے سلسلہ کی تمام تفصیلات انتہائی وقیع اور قابل قدر ہیں،

امام نے اپنی تصانیف میں بعض فرقوں کے عقائد اور بعض مسائل کی تردید میں جو زور صرف کیا ہے اس کی اہمیت کا اندازہ اس دور میں لگانا مشکل ہے کیونکہ اب ہم کو ان سے کوئی واسطہ نہیں ہے، لیکن کتاب کے پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان فرقوں اور ان مسائل کی فتنہ سامانیاں موجودہ دور کے مادی فتنوں سے کسی طرح کم نہیں تھیں،

اشعریت، تصوف اور فقہ کے جن مسائل کی بنا پر امام ابن تیمیہ کی ذات مورد الزام ٹھہرائی گئی اور ان کو قید و بند کی مصیبت جھیلنی پڑی اور جو آج بھی بعض دینی حلقوں میں ان کی شخصیت اور ان کے فضل و کمال کو سمجھنے میں حجاب بنے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک ایک مسئلہ کو مؤلف نے واضح کرنے اور ان پر جن جن حیثیتوں سے اعتراض کیا جاتا ہے، ان کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، اور اس میں ان کو بڑی حد تک کامیابی ہوئی ہے، غرض امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی اور فضل و کمال کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جس کا ذکر کتاب میں نہ کیا گیا ہو، امید ہے کہ یہ کتاب عوام و خواص دونوں میں مقبول ہوگی اور امام کے مرتبۂ فضل و کمال اور تجدیدی رفعت کے سمجھنے کے لیے ایک اچھے مآخذ کا کام دے گی، البتہ اس سلسلہ میں مولف کی توجہ چند باتوں کی طرف مبذول کرانا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

کتاب میں امام صاحب کے شاگرد رشید امام ابن قیم کے حالات اور علمی کارناموں کی اس سے زیادہ تفصیل کرنے کی ضرورت تھی، ابن قیم نے محض استاذ کے علمی اور فقہی خیالات کی مزید توضیح اور تہذیب ہی نہیں کی ہے، بلکہ ان کے بعض علمی کارنامے اپنی افادیت کے لحاظ سے بڑھے ہوئے ہیں، اسی طرح امام کے ذاتی اوصاف اور اخلاق و عادات کے باب میں پڑھنے والے کو تشنگی

محسوس ہوتی ہے، مؤلف کو مدارج السالکین کا محض تذکرہ کرکے آگے نہیں بڑھ جانا چاہیے تھا، بلکہ ان کے زہد و اتقا، ذوق عبادت اور فکر آخرت کے واقعات و کیفیات کو ذرا زیادہ تفصیل سے لکھنا چاہیے تھا، اس کی تفصیل کی اس لیے بھی ضرورت تھی کہ اس دور کا سب سے بڑا فتنہ ان ہی اوصاف کی کمی ہے نیز اس کی تفصیل سے غلط فہمی کے بہت سے پردے بھی چاک ہو جاتے، ان کے فقہی اجتہادات واستدلالات کے سلسلہ میں غالباً مؤلف نے ان کے رسالہ القیاس فی الشرع سے زیادہ فائدہ نہیں اٹھایا، اس رسالہ میں اجتہاد اور قیاس کے موضوع پر بہترین بحث ہے، ردشیعیت کے ضمن میں باطنیت پر بھی مولف کو بحث کرنی چاہیے تھی گو صلاح الدین ایوبی نے اس کا زور توڑ دیا تھا، مگر اس کے اثرات امام کے زمانہ میں بھی باقی تھے، انھوں نے متعدد مواقع پر ان کے خیالات کی تردید کی ہے،

امام نے علوم عقلیہ اور اہل عقل کے طرز استدلال پر تنقید ہی نہیں کی ہے بلکہ قرآن کے طرز استدلال پر بڑی مفصل بحث بھی کی ہے، اس لیے اس باب میں ان کے قرآنی طرز استدلال پر بھی تفصیل سے بحث ہونی چاہیے تھی، اور اس کے لیے صرف کتاب الرد علی المنطقیین کا مطالعہ کافی ہے، آراء معاصرین کا جہاں ذکر ہے وہاں اگر بعد کے مخصوص اہل حق علماء کی رایوں کا ذکر بھی کر دیا جاتا تو یہ باب زیادہ مکمل ہو جاتا، خاص طور پر شاہ ولی اللہ کا ذکر تو اس میں ضرور ہی ہونا چاہیے تھا،

ان خفیف فروگذاشتوں کے باوجود انشاء اللہ یہ محققانہ کتاب اردو داں طبقہ میں پسند کی جائے گی اور مقبول ہوگی پتہ: مولانا محمد یوسف کوکن، ہیڈ عربی و فارسی و اردو، مدراس یونیورسٹی، مدراس

مقالات شبلی (حصہ پنجم)

یہ مولانا شبلی کے ان مقالات کا مجموعہ ہے جو اکابر اسلام کے سوانح و حالات کے متعلق ہیں اس میں علامہ ابن تیمیہ، ابن رشد اور زیب النساء کی سوانحعمری وغیرہ جیسے اہم اور مفید مضامین ہیں،

۱۳۶ صفحے قیمت ۲/ (طبع سوم)

منیجر

مطبوعات جدیدہ

یاست شرعیہ - از علامہ عبدالوہاب خلاف مترجمہ مولوی رئیس احمد صاحب جعفری ندوی،
سط تقطیع، کاغذ بہتر صفحات ۵۷۶، مجلد مع گرد پوش، قیمت صہ پتہ: ادارۂ ثقافت اسلامیہ
ب روڈ، لاہور، پاکستان۔

می نظام و سیاست پر عربی اور اردو میں بھی کئی کتابیں موجود ہیں، یہ نئی کتاب مصر کے مشہور
امہ عبدالوہاب خلاف مفتش محاکم شرعیہ کی تصنیف "السیاسۃ الشرعیۃ" کا اردو ترجمہ ہے، لائق
رجمہ کی سلاست و شگفتگی کی پوری ضمانت ہے، انھوں نے اصل کتاب کے مباحث میں ڈاکٹر
م مصری کی تالیف "النظم الاسلامیہ" سے اضافہ بھی کیا ہے، مگر اس کی تصریح نہیں کی ہے کہ یہ اضافے
ہاں کہاں ہیں، مصنف ایک وسیع النظر اور متوازن صاحب علم ہیں، اس لیے انھوں نے
رجامعیت کے ساتھ یہ کتاب پندرہ ۱۵ ابواب میں مرتب کی ہے جن میں اسلامی سیاست کے مختلف
ین دستور، اقتدار و اختیار، خارجہ پالیسی، الیاتی نظام، آمدنی کے وسائل و ذرائع اور اسکے
جنگ، صلح و امن کی حالتوں کے احکام، مسلموں اور غیر مسلموں کے متعلق ہدایات وغیرہ پر نہایت
ضلانہ بحثیں ہیں، پہلے باب میں لائق مصنف نے اجتہاد کی ضرورت و اہمیت پر روشنی ڈالی ہے
۔ دوسرے مذاہب اور اسلام کے درمیان بنیادی اور اصلی فرق یہی ہے کہ ان میں تحقیق و اجتہاد
بند اور اسلام سراسر تعقل و تفکر کی دعوت ہے، دوسرے باب میں اسلام سے پیشتر اور اس کے بعد
ام حکمرانی کا ذکر کیا گیا ہے اور جابجا اسلامی عدل و مساوات کی وضاحت کی گئی ہے، ایک باب میں

قوم کے حقوق یعنی حریت ذات، حریت مسکن، حریت ملکیت اور غیر مسلموں کے آزادیٔ فکر و عقیدہ کا تذکرہ کیا گیا ہے اور ان مسائل کی وضاحت کے لیے قرآن مجید، احادیث، فقہاء اور علماء کے اقوال سے مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ لائق مترجم نے کتاب کے آخر میں علامہ ماوردی کی کتاب "الاحکام السلطانیہ" کی چند فصلوں کا ترجمہ بھی کر دیا ہے جس سے اسکی افادیت میں اور اضافہ ہو گیا ہے۔ یہ کتاب علمی اعتبار سے بلند پایہ اور اسلام کی انسانیت نوازی، دنیا کے لیے رحمت اور امن و سکون کا گہوارہ اور دوسرے نظامہائے حیات کے مقابلہ میں برتر ہونے کا ثبوت ہے۔ لیکن کتابت و طباعت کی غلطیاں بکثرت ہیں۔

تفسیر بسم اللہ و سورۂ فاتحہ ۔ از مولانا حمید الدین فراہیؒ مترجمہ مولانا امین احسن صاحب اصلاحی تقطیع خورد، کاغذ عمدہ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۴۸ قیمت ۴۰ نئے پیسے۔ ناشر: دائرۂ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڈھ (یو پی)

اس رسالہ میں مصنف علامؒ نے بسم اللہ اور سورۂ فاتحہ کی تفسیر کی ہے، بسم اللہ کی تفسیر میں فاتحہ سے اس کے تعلق کی نوعیت اور اللہ کے مفہوم کی وضاحت کی گئی ہے، فاتحہ کی تفسیر میں دو فصلیں ہیں، پہلی میں سورہ کے تین رخ یعنی اس کے قرآنی علوم سہ گانہ کی جامعیت، نظم قرآن کا نمونہ اور نماز کے اولین دینی احکام میں ہونے کا ذکر اور دوسری فصل میں نصاریٰ کی فاتحہ اور ہماری (مسلمانوں کی) فاتحہ کا مقابلہ کیا گیا ہے، یہ رسالہ گو مختصر ہے لیکن مصنفؒ کی جملہ تفسیری خصوصیات کا جامع اور ترجمہ سلیس و شگفتہ ہے۔

جدید فارسی شاعری ۔ از جناب ڈاکٹر منیب الرحمن صاحب ریڈر شعبۂ علوم اسلامیہ، متوسط تقطیع، کاغذ عمدہ خوبصورت ٹائپ، صفحات ۱۳۰ قیمت عہ پتہ: ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

جدید فارسی شاعری کے مضامین و خیالات، اسلوب اور طرز ادا وغیرہ میں قدیم شاعری کے مقابلہ میں بہت تبدیلیاں ہوگئی ہیں [illegible] اس موضوع پر مضامین تو متعدد نکل چکے ہیں لیکن غالباً کوئی مستقل کتاب [illegible] جدید فارسی شاعری پر یہ کتاب لکھی ہے، اور اس میں موجود

شعراء کے کلام، انکی خصوصیات، اسلوب اور طرز بیان کی روشنی میں جدید شاعری کا جائزہ لیا ہے، جس سے اسکے رنگ و آہنگ کا پورا اندازہ ہو جاتا ہے، اس کی تالیف سے اردو ادب میں ایک مفید کتاب کا اضافہ ہوا، جن لوگوں کو جدید فارسی شاعری کا ذوق ہو، ان کے مطالعہ کے لائق ہے۔

میری غزلیں - از جناب سید علی جواد صاحب زیدی تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۱۱۲ مجلد مع رنگین گردپوش قیمت ع۲ پتہ: ڈاکٹر علی سجاد زیدی، ڈاکخانہ کرہان، ضلع اعظم گڈھ۔

جناب سید علی جواد زیدی ایک کہنہ مشق صاحبِ قلم اور خوش مذاق شاعر ہیں، شعروادب کی نزاکتوں پر انکی پوری نظر ہے، یہ بھی ان کی خوش مذاقی ہے کہ شاعرانہ صلاحیتوں کے باوجود انھوں نے شاعری کو مستقل مشغلہ نہیں بنایا اور ایک مرتبہ جیسا کہ ان کا بیان ہے، انھوں نے اپنی غزلوں کا ایک مجموعہ جو کئی سال کی محنت کا ثمرہ تھا، نذر آتش کر دیا، ان کو نظم سے زیادہ مناسبت ہے، چنانچہ انکی نظموں کا ایک مجموعہ "رگ سنگ" کے نام سے عرصہ ہوا شائع ہو چکا ہے لیکن تغزل کی چاٹ ایسی ہے کہ چھٹتی نہیں ہے منہ سے یہ کافر لگی ہوئی، اس لیے کبھی کبھی غزل بھی کہتے ہیں، ادھر چند سال کے عرصہ میں انھوں نے جو غزلیں کہی ہیں "میری غزلیں" ان کا مجموعہ ہے۔ اگرچہ مصنف کا شمار ترقی پسند ادیبوں میں ہے لیکن اب غزل کا میدان بہت وسیع ہو گیا ہے، اور ترقی پسندی کے باوجود انکا ادبی ذوق بڑا رچا ہوا ہے، اور وہ تغزل کے پورے مزاج شناس ہیں، اسلیے انکی غزلوں میں جدید و قدیم طرز کی بڑی دلکش آمیزش ہے، خیالات میں جدید تغزل کی لطافت و پاکیزگی، بلندی و گہرائی، کہیں کہیں خوشگوار رنگینی اور ادبی و فنی حیثیت سے قدیم کلام کی صحت و پختگی ہے، اس حیثیت سے یہ مجموعہ شراب دوآتشہ ہے جس سے ہر طرح کے اصحاب مذاق لطف اندوز ہو سکتے ہیں۔

ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات کا مسئلہ } از مولوی سید حامد علی صاحب تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۱۱۶ قیمت ۹۰ نئے پیسے، پتہ: مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند، رامپور (یو۔پی)

گذشتہ سال ہولی کے موقع پر ملک کے بعض حصوں میں جو ہولناک فسادات ہوئے اور ان میں مسلمانوں کے خلاف

یکطرفہ کارروائی کی گئی۔ اس سے متاثر ہو کر جماعت اسلامی کے ایک سنجیدہ اہل قلم نے یہ پمفلٹ لکھا ہے، اس میں اصل مسئلہ کا جائزہ لیا ہے اور اکثریتی فرقہ، حکومت، غیر مسلم اقلیتوں اور مسلمانوں کو صورت حال کی نزاکت کا احساس اور اس سلسلہ میں ان کے اصل فرائض یاد دلائے گئے ہیں، اور فرقہ وارانہ فسادات کے تدارک کی تدبیریں بتلائی گئی ہیں، اور بعض مفید مشورے بھی دیے گئے ہیں، گو اس کے بعض پہلوؤں سے ہر طبقۂ خیال کے مسلمان متفق نہیں ہو سکتے، تاہم یہ رسالہ مفید ہے اور اس لائق ہے کہ اس کو ہندی میں بھی شائع کیا جائے۔

اسلامی کتب خانوں کی سیر از جناب حاجی محمد زبیر صاحب تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر صفحات ۷۴ قیمت ۱۲؍

پتہ: محمد عزیز فرحت منزل، بدر باغ علی گڑھ (۲) محمد حسین زبیری نشیمن C/1 – 2/10 ناظم آباد، کراچی۔

اردو میں کتب خانوں کے موضوع پر بہت کم لکھا گیا ہے، مصنف کو اس کا خاص ذوق اور عملی تجربہ ہے انھوں نے اس مختصر رسالہ میں قرون وسطیٰ کے اسلامی کتب خانوں کے قیام و نظام اور بلاد اسلامیہ کے متعدد کتب خانوں کا مختصر تذکرہ کیا ہے، یہ رسالہ اگرچہ مختصر لیکن بہت مفید اور بقامت کہتر او ربقیمت بہتر کا مصداق ہے، فن لائبریری کے طلبا کے علاوہ عام علمی مذاق رکھنے والوں کے مطالعہ کے بھی قابل ہے۔

مولانا عبد السلام ندوی کی یاد میں۔ مرتبہ جناب کبیر احمد صاحب جائسی تقطیع کلاں، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر صفحات ۸۲ قیمت ۸؍ پتہ: شبلی نیشنل کالج میگزین، اعظم گڈھ۔

شبلی نیشنل کالج میگزین نے مولانا عبد السلام ندوی مرحوم کی یادگار میں یہ خاص نمبر نکالا ہے، جسے مولانا کے عقیدتمند اور شبلی کالج کے ایک ہونہار طالب علم کبیر احمد جائسی نے بڑے سلیقہ سے مرتب کیا ہے، اس نمبر میں لکھنے والے بیشتر وہی لوگ ہیں جن کو مولانا سے پوری واقفیت اور ان سے گہرا تعلق رہا ہے، شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی اڈیٹر معارف کا مقالہ سب میں جامع اور بہتر ہے، سید صباح الدین صاحب کا مضمون مولانا کی دلچسپ زندگی ہی کی طرح دلچسپ ہے، لائق مرتب کا مضمون بھی بہتر ہے، البتہ علی حماد صاحب عباسی کے مضمون میں کچھ بے اعتدالی پائی جاتی ہے، مگر وہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے، مجموعی حیثیت سے یہ نمبر اچھا اور مولانا مرحوم کی شخصیت اور کمالات کا مرقع ہے۔

"ض"

مجلس ادارت

تبع تابعین جلد اوّل

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابۂ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملتِ اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور ان کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، دارالمصنفین ایک جلد میں تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے، اب اس نے ان کے بعد کے مقدس بزرگوں اور ائمۂ دین کا مرقع تیار کرایا ہے، جس میں امام ابویوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، عبداللہ بن مبارک علی بن مدینی یحییٰ ابن معین، امام شعبہ، امام سفیان ثوری وغیرہ کے سوانح، اور ان کے علمی مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں اس دور کے محاسن و مناقب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

مرتبہ

مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی مؤلف اہل کتاب صحابہ و تابعین

قوم کے حقوق یعنی حریت ذات، حریت مسکن، حریت ملکیت اور غیر مسلموں کے آزادیٔ فکر و عقیدہ کا تذکرہ کیا گیا ہے اور ان مسائل کی وضاحت کے لیے قرآن مجید، احادیث، فقہاء اور علماء کے اقوال سے مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ لائق مترجم نے کتاب کے آخر میں علامہ ماوردی کی کتاب "الاحکام السلطانیہ" کی چند فصلوں کا ترجمہ بھی کر دیا ہے جس سے اسکی افادیت میں اور اضافہ ہو گیا ہے۔ یہ کتاب علمی اعتبار سے بلند پایہ اور اسلام کی انسانیت نواز دنیا کے لیے رحمت اور امن و سکون کا گہوارہ اور دوسرے نظامہائے حیات کے مقابلہ میں برتر ہونے کا ثبوت ہے۔ لیکن کتابت و طباعت کی غلطیاں بکثرت ہیں۔

تفسیر بسم اللہ و سورۂ فاتحہ — از مولانا حمید الدین فراہیؒ مترجمہ مولانا امین احسن صاحب اصلاحی، تقطیع خورد، کاغذ عمدہ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۴۸، قیمت ۳۸ نئے پیسے۔ ناشر: دائرۂ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڈھ (یو پی)

اس رسالہ میں مصنف علامؒ نے بسم اللہ اور سورۂ فاتحہ کی تفسیر کی ہے، بسم اللہ کی تفسیر میں فاتحہ سے اس کے تعلق کی نوعیت اور اللہ کے مفہوم کی وضاحت کی گئی ہے، فاتحہ کی تفسیر میں دو فصلیں ہیں، پہلی میں سورہ کے تین رخ یعنی اس کے قرآنی علوم سہ گانہ کی جامعیت، نظم قرآن کا نمونہ اور نماز کے اولین دینی احکام میں ہونے کا ذکر اور دوسری فصل میں نصاریٰ کی فاتحہ اور ہماری (مسلمانوں کی) فاتحہ کا مقابلہ کیا گیا ہے، یہ رسالہ گو مختصر ہے لیکن مصنفؒ کی جملہ تفسیری خصوصیات کا جامع اور ترجمہ سلیس و شگفتہ ہے۔

جدید فارسی شاعری — از جناب ڈاکٹر منیب الرحمن صاحب ریڈر شعبۂ علوم اسلامیہ، متوسط تقطیع، کاغذ عمدہ، خوبصورت ٹائپ، صفحات ۱۳۲، قیمت عہ/ ، پتہ: ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڈھ۔

جدید فارسی شاعری کے مضامین، خیالات، اسلوب اور طرز ادا وغیرہ میں قدیم شاعری کے مقابلہ میں بڑی تبدیلیاں ہو گئی ہیں، اردو میں اس موضوع پر مضامین تو متعدد نکل چکے ہیں لیکن غالباً کوئی مستقل کتاب نہیں تھی، اس لیے ڈاکٹر منیب الرحمن صاحب نے جدید فارسی شاعری پر یہ کتاب لکھی ہے، اور اس میں موجودہ

ر کے کلام، انکی خصوصیات، اسلوب اور طرز بیان کی روشنی میں جدید شاعری کا جائزہ لیا ہے، جس سے اسکے
و آہنگ کا پورا اندازہ ہوجاتا ہے، اس کی تالیف سے اردو ادب میں ایک مفید کتاب کا اضافہ ہوا،
لوگوں کو جدید فارسی شاعری کا ذوق ہو، ان کے مطالعہ کے لائق ہے۔

میری غزلیں - از جناب علی جواد صاحب زیدی تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۱۱۲
مجلد مع رنگین گرد پوش قیمت ۶؍ پتہ: ڈاکٹر علی سجاد زیدی، ڈاکخانہ کربان، ضلع اعظم گڈھ۔

جناب سید علی جواد زیدی ایک کہنہ مشق صاحب قلم اور خوش مذاق شاعر ہیں، شعر و ادب کی نزاکتوں پر انکی
ی نظر ہے، یہ بھی ان کی خوش مذاقی ہے کہ شاعرانہ صلاحیتوں کے باوجود انھوں نے شاعری کو مستقل مشغلہ نہیں
یا اور ایک مرتبہ جیسا کہ ان کا بیان ہے، انھوں نے اپنی غزلوں کا ایک مجموعہ جو کئی سال کی محنت کا ثمرہ تھا،
ذر آتش کردیا، ان کو نظم سے زیادہ مناسبت ہے، چنانچہ انکی نظموں کا ایک مجموعہ "رگ سنگ" کے نام سے عرصہ ہوا
ئع ہوچکا ہے لیکن تغزل کی چاٹ ایسی ہے کہ چھٹتی نہیں ہے منہ سے یہ کافر لگی ہوئی، اس لیے کبھی کبھی غزل
ی کہتے ہیں، ادھر چند سال کے عرصہ میں انھوں نے جو غزلیں کہی ہیں "میری غزلیں" ان کا مجموعہ ہے۔ اگرچہ مصنف
شمار ترقی پسند ادیبوں میں ہے لیکن اب غزل کا میدان بہت وسیع ہوگیا ہے، اور ترقی پسندی کے باوجود انکا
بی ذوق بڑا رچا ہوا ہے، اور وہ تغزل کے پورے مزاج شناس ہیں، اسلیے انکی غزلوں میں جدید و قدیم طرز کی
ی دلکش آمیزش ہے، خیالات میں جدید تغزل کی لطافت و پاکیزگی، بلندی و گہرائی، کہیں کہیں خوشگوار رنگینی
ر ادبی و فنی حیثیت سے قدیم کلام کی صحت و پختگی ہے، اس حیثیت سے یہ مجموعہ شراب دو آتشہ ہے جس سے
طرح کے اصحاب مذاق لطف اندوز ہوسکتے ہیں۔

ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات کا مسئلہ — از مولوی سید حامد علی صاحب تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۸۰ قیمت ۵۰ نئے پیسے، پتہ: مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند، رامپور (یوپی)

گذشتہ سال ہولی کے موقع پر ملک کے بعض حصوں میں جو ہولناک فسادات ہوئے اور [illegible]

سلسلۂ تاریخ ہند

بزمِ تیموریہ: تیموری بادشاہوں، شاہزادوں، اور شاہزادیوں کے علمی ذوق اور اُن کے دربار کے امرا، شعراء اور فضلاء کا مختصر تذکرہ، ۴۰۰ صفحے قیمت: عہ

بزمِ مملوکیہ: غلام سلاطین اور امراء اور شہزادیوں کی علم نوازی، معارف پروری کے حالات، اور اُن کے دربار کے علماء و فضلاء، ادبا و شعراء کا تذکرہ،

۳۶۴ صفحے قیمت: صہ

بزمِ صوفیہ: عہدِ تیموریہ سے پہلے کے اہلِ قلم و صاحب ملفوظات صوفیۂ کرام، شیخ ہجویریؒ، خواجۂ اجمیریؒ، خواجہ گیسو درازؒ وغیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات،

۵۳۰ صفحے، قیمت ہے

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

تیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی اور معاشرتی تاریخ، جس میں اس دور کے مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے، اور ہندوؤں کے علمی کارنامے مسلمان مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں، اتر پردیش کی حکومت نے اس پر ایک ہزار روپیہ کا انعام دیا ہے،

۵۰۶ صفحے قیمت: ہے

دارالمصنفین کی نئی کتاب

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

اس کتاب میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ خصوصاً مسلمان حکمرانوں کے دور کے فوجی و حربی نظام آلاتِ حرب، آتشیں اسلحہ، بحری بیڑے، کوچ، کیمپ کے سامان، صف آرائی، میدانِ جنگ، محاصرہ قلعے، خبر رسانی وغیرہ پر بڑی دیدہ ریزی سے معلومات فراہم کئے گئے ہیں،

مؤلفہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب ایم اے (علیگ)

رجسٹرڈ نمبر اے ۵۲۰ مارچ ۱۹۶۰ء

معارف

مجلسِ دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپئے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

مصنّفات اڈیٹر معارف

سلسلۂ سیر الصحابہ

مہاجرین جلد دوم: اس میں اُن صحابۂ کرام کے حالات
جمع کئے گئے ہیں جو فتحِ مکہ سے پہلے اسلام لائے اور ہجرت کی،
۳۶۲ صفحے : قیمت : عہ

سیر الصحابہ جلد ششم: حضرت امام حسینؓ، امیر معاویہؓ
اور عبداللہؓ بن زبیر کے مفصل حالات، اخلاق و فضائل
اور اُن کے مذہبی، اخلاقی، اور سیاسی مجاہدات
اور کارناموں کا بیان، اور واقعۂ حزنیۂ کربلا کی تفصیل،
۳۱۶ صفحے قیمت : للعہ

سیر الصحابہ جلد ہفتم: ان ۵۰ صحابہؓ کے حالات و
سوانح اور اُن کے فضائل جو فتحِ مکہ کے بعد مشرف
بہ اسلام ہوئے، یا اسلام لائے، اور شرفِ ہجرت سے
محروم رہے، یا عہدِ رسالت میں کم سن تھے،
۴۴۴ صفحے قیمت : صہ

تابعین: علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں صحابۂ کرام
رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور اُن کے تربیت یافتہ تابعین
کرام رضی اللہ عنہم تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد انہی کی زندگی
مسلمانوں کے لئے نمونۂ عمل بنی، اس میں اس مقدس
گروہ میں سے چھیانوے اکابر تابعین رضی اللہ عنہم کے
سوانح و حالات، اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی
مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل بیان کی گئی ہے،
۵۶۷ صفحے قیمت : عہ

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصۂ اوّل (عہدِ رسالت و خلافت
راشدہ) ۲۱۴ صفحے قیمت : ۱۲ر

تاریخ اسلام جلد دوم اموی خلافت کی صد
سالہ سیاسی، تمدنی، اور علمی تاریخ
۳۷۶ صفحے قیمت صہ

تاریخ اسلام جلد سوم (خلافتِ عباسیہ جلد اوّل)
ابوالعباس سفاح ۱۳۲ھ / ۷۵۰ء سے ابو اسحٰق متقی اللہ
۳۳۳ھ / ۹۴۴ء تک دو صدیوں کی تاریخ،
۴۷۲ صفحے قیمت معہ

تاریخ اسلام جلد چہارم (عباسیہ دوم) عباسی خلافت
کے زوال و خاتمہ کی تاریخ، اور اُن کے تمدنی، اور
رفاہِ عام کے کاموں کی تفصیل، ۴۴۰ صفحے قیمت معہ

عرب کی موجودہ حکومتیں: عرب کے تفصیلی جغرافیہ اور تمام
قابلِ ذکر حکومتوں نجد و حجاز، عسیر و یمن، رہج، نواحی لسعہ،
بحرین، کویت اور فلسطین و شام وغیرہ کے مختصر حالات، ۲۰۰ صفحے قیمت عہ

اسلام اور عربی تمدن: مذہب اسلام اور اسلامی تمدن
و تہذیب پر علمائے مغرب کے اعتراضات کا جواب اور یورپ
پر اسلام اور مسلمانوں کے اخلاقی، علمی اور تمدنی احسانات
اور اس کے اثرات و نتائج کی تفصیل، یہ کتاب لاسلام
والحضارۃ العربیہ مؤلفہ کرد علی دمشقی کا ترجمہ ہے،
۴۳۲ صفحے قیمت : عہ

جلد ۸۵ ماہ رمضان المبارک ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۶۰ء نمبر ۳

فہرست مضامین

مقالات

شذرات

گذشتہ مہینے نواب حمید اللہ خاں مرحوم کے انتقال کی خبر اس وقت ملی جب شذرات کی کاپی جم چکی تھی، اسلیے معارف اس حادثہ پر اپنے تاثرات کا اظہار نہ کرسکا، نواب صاحب مرحوم اپنے اوصاف و خصوصیات میں دوسرے والیان ریاست سے بہت مختلف تھے، ان میں دین و دنیا کی بہت سی خوبیاں جمع تھیں، فہم و فراست اور تدبیر و سیاست میں وہ ہندوستان کے ممتاز مدبروں میں تھے، اور ہر طبقہ میں بڑی عزت و وقعت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے، مذہبی اعتبار سے عملاً دیندار تھے، والیان ملک میں اس زمانہ میں وہ تنہا حافظ قرآن تھے، حج و زیارت کے شرف سے بھی مشرف ہوئے تھے، انکی تعلیم و تربیت عام شہزادوں کے برعکس بڑی سادگی سے ہوئی تھی، اور انھوں نے بغیر کسی امتیاز کے علی گڈھ کالج میں عام طلبہ کی طرح تعلیم پائی تھی جسکا اثر بعد میں بھی انکی زندگی پر رہا، چنانچہ انکے یہاں درباری آداب و تکلفات نہ تھے اور ہر شخص سے عام انسانوں کی طرح ملتے جلتے تھے،

نواب صدیق حسن خاں مرحوم کے اثر سے ریاست بھوپال میں اس زمانہ میں بھی مذہب کے بڑے اثرات تھے جس سے دین و ملت کو بڑا فائدہ پہنچا، مسلمانوں کا کوئی دینی و تعلیمی ادارہ اس ریاست کے فیض سے محروم نہ تھا، یہ وراثت نواب حمید اللہ خاں کے حصہ میں بھی آئی تھی، بلکہ انکی صحیح تعلیم و تربیت نے ان خیالات میں اور زیادہ جلا پیدا کر دی تھی، اور انھوں نے اپنے دور حکومت میں بہت سی اصلاحات کیں، وہ ایک عرصہ تک مسلم یونیورسٹی کے چانسلر بھی رہے تھے، دارالمصنفین بھی ریاست بھوپال کے ابر کرم کا ممنون تھا بلکہ اسکا قیام بھی نواب سلطان جہاں بیگم مرحومہ کی فیاضی سے عمل میں آیا تھا، اس ریاست کے خاتمہ سے ایک بڑے خیر کا خاتمہ ہو گیا، افسوس ہے کہ نواب حمید اللہ خاں کی وفات سے اسکی آخری یادگار بھی مٹ گئی، والبقاء للہ وحدہ

ان کی وفات کے جو حالات اخبارات میں آئے ہیں وہ ان کے حسن خاتمہ کی دلیل ہیں، اللہ تعالیٰ ان کے اعمال حسنہ کے طفیل میں ان کو عالم آخرت کی سربلندی سے بھی سرفراز فرمائے۔

مشہور انگریز مورخ مسٹر آرنلڈ ٹوئن بی نے جو اس سے پہلے بھی ہندوستان آچکے ہیں، اس سال "آزاد میموریل لکچرس" کے سلسلے میں ۲۲، ۲۳، ۲۴ فروری کو "دن ورلڈ اینڈ انڈیا" کے عنوان سے دلی میں تین لکچر دیے، اس میں انھوں نے بہت سی معقول و مفید باتیں کہی ہیں لیکن اسلام کو غیر روادار مذہب بتایا جس کی توقع ان کے جیسے وسیع النظر مورخ سے نہیں کیجا سکتی تھی، مگر ایسے لوگوں کی تقریریں و تحریریں بہت کم سیاسی مصالح سے خالی ہوتی ہیں، وہ جس لباس میں بھی ہوں ان کا انداز عموماً ایک ہی ہوتا ہے، اسلیے جہاں جیسا موقع ہوتا ہے ویسے ہی خیالات ظاہر کرتے ہیں، ہندوستان میں ان کے مصالح کا تقاضا یہ تھا کہ اسلام کو غیر روادار کہا جائے، کل اگر ضرورت ہوگی تو اس کے خلاف کہنے میں بھی ان کو تامل نہ ہوگا، اگر کسی اسلامی ملک میں تقریر کرینگے تو اسلام کی رواداری کا راگ الاپیں گے، اس لیے اس قسم کے بیانات کی کوئی اہمیت نہیں ہے،

اس میں اعتراض کا پہلو صرف یہ ہے کہ جس شخص کی یادگار میں یہ لکچر دیا گیا ہے وہ نہ صرف ایک نامور مسلمان بلکہ اسلامی رواداری کا مجسم نمونہ تھا جس کا اعتراف خود ہندوستان کو بھی ہے، اس لیے ایسے لکچر میں اسلام کے خلاف کچھ کہنا اور اس کو غیر روادار بتانا کہاں تک مناسب تھا، یہ تو "آزاد میموریل لکچرس" کے مقصد کے سراسر خلاف ہے، اس لیے جب یہ لکچرس چھپیں تو اس میں سے اس فقرہ کو نکال دینا چاہیے۔

ابھی حال میں ڈاکٹر یوسف حسین خانصاحب پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی کی ادارت میں "فکر و نظر" کے نام سے ایک سہ ماہی رسالہ یونیورسٹی سے نکلا ہے، اسکا پہلا نمبر ظاہری اور معنوی دونوں خوبیوں سے آراستہ ہے، گو ایک نمبر سے اسکے مستقبل کے بارہ میں کوئی رائے قائم نہیں کیجا سکتی لیکن اسکی عنان ادارت جیسے لایق اور تجربہ کار ہاتھوں میں ہے، اور مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر زیدی صاحب جیسے علم دوست کی امداد و حمایت بھی اس کو حاصل ہے، اس سے امید ہے کہ وہ مسلم یونیورسٹی کی علمی سرگرمیوں کا صحیح ترجمان ہوگا، ڈاکٹر یوسف حسین خانصاحب محض یونیورسٹی کے ایک

یہ صاحب علم و نظر اہل قلم اور متعدد بلند پایہ کتابوں کے مصنف بھی ہیں اور علم و ادب کی خدمت کا جذبہ
اس لیے توقع ہے کہ یونیورسٹی کی علمی فضا پر اس کا اثر پڑے گا اور اس کی پرانی علمی روایات
ہو جائیں گی۔

جب سے ہندو یونیورسٹی کے اندرونی حالات بے نقاب ہوئے ہیں، مسلم یونیورسٹی کے خلاف فرقہ پرستوں کے جذبات اور بھڑک گئے ہیں اور وہ اسکو بدنام کرکے خفت مٹانا چاہتے ہیں، چنانچہ ابھی حال ہی میں ایک صاحب نے پارلیمنٹ میں یونیورسٹی کے خلاف تقریر کی ہے اور اسکو مختلف الزاموں کا نشانہ بنایا ہے، ایسے لوگ تعصب کے جنون میں اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ اگر بلا وجہ مسلم یونیورسٹی کو نقصان پہنچ گیا تو اس کے اثر سے حکومت بھی نہ بچ سکے گی۔ مسلمانوں کے معاملہ میں حکومت ہند کی سیکولرزم کا سب سے بڑا نشان مسلم یونیورسٹی ہے اسلیے اسلامی ملکوں کے جو اکابر بھی ہندوستان آتے ہیں انکو مسلم یونیورسٹی ضرور دکھائی جاتی ہے، اگر اس نشان کو کوئی نقصان پہنچا تو دنیائے اسلام کے سامنے ہندوستان کی سیکولرزم کا سارا بھرم کھل جائیگا، اسلیے جو لوگ مسلم یونیورسٹی کو نقصان پہنچانا چاہتے ہیں وہ درحقیقت حکومت کے ساتھ دشمنی کر رہے ہیں

یہ یونیورسٹی یا مسلمانوں پر یہ کوئی احسان نہیں ہے بلکہ خود حکومت ہند کے مصالح کا تقاضا بھی یہی ہے کہ نہ صرف یونیورسٹی کو کوئی نقصان نہ پہنچنے پائے بلکہ اسکو اسکی اصلی روح اور اسکی روایات و خصوصیات کے ساتھ برقرار رکھا جائے اور اس میں مسلمانوں کی تہذیبی و ملی خصوصیات اتنی نمایاں ہوں کہ وہ حقیقۃً مسلمانوں کا ادارہ معلوم ہو محض ظاہر بینوں کیلیے "فریب نظر" نہ ہو، اور یہ فرض سب سے زیادہ یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد پر عائد ہوتا ہے۔

اس میں شبہہ نہیں کہ انقلاب کے دور خصوصاً مخالف حالات میں صحیح رہنمائی کرنا اور اعتدال و توازن پر قائم رہنا نہایت مشکل ہوتا ہے لیکن قوموں کے امتحان کا اصلی وقت بھی یہی ہوتا ہے کہ وہ کس طرح ان حالات کا مقابلہ کرتی ہیں کہ جس سے انکا قومی وجود اور انکی ملی خصوصیات بھی برقرار رہیں اور وہ نئے حالات سے اپنے کو ہم آہنگ بھی کر سکیں سرسید نے ۵۷ء کے انقلاب کے بعد علی گڑھ کالج اسی مقصد سے قائم کیا تھا، آج بھی وہی بلکہ اس سے بھی زیادہ نازک صورت حال درپیش ہے، اس لیے یہی فرض ان کے جانشینوں پر بھی عائد ہوتا ہے، مگر اس راہ میں حسن نیت کے باوجود سرسید سے جو غلطیاں ہوئیں اور جن میں وہ اس زمانہ کے حالات کے لحاظ سے ایک حد تک معذور بھی تھے ان سے اب بچنے کی ضرورت ہے۔ ورنہ اگر یونیورسٹی مسلم یونیورسٹی نہ رہی تو خواہ وہ مادی حیثیت سے کتنی ہی ترقی کر جائے اس سے کچھ حاصل نہیں، ہمارا نقطۂ نظر تو یہ ہونا چاہیے

اگر یک ذرہ کم گردد ز انگیز وجود من
بایں قیمت نمی گیرم حیات جاودانی را

مقالات

اسلامی فکر میں وحدت الوجود کا نظریہ

از جناب حافظ غلام مرتضیٰ صاحب ایم اے لکچرار عربی و فارسی الہ آباد یونیورسٹی

وحدت الوجود کا خیال سب سے پہلے یونانی مفکر زنوفنیز (Xenophanes) کے یہاں ملتا ہے بقول ویبر (Weber):

"اس کی تحریروں اور تقریروں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ فلسفیانہ توحید کا بانی ہے، جسے وہ وحدت الوجود کا مترادف سمجھتا ہے .... وہ کہتا ہے، خدا صرف ایک ہی ہے جس کا ہم سرے دیوتاؤں یا فانی انسانوں سے نہ صورت میں مقابلہ کیا جا سکتا ہے نہ ذہن میں، یہ خدا واحد ہمہ تن چشم، ہمہ تن گوش اور ہمہ تن فکر ہے"۔

اسی طرح پروفیسر تھلی (Thilly) لکھتا ہے:

"زنوفنیز (Xenophanes) وحدت الوجود کا قائل ہے، اور خدا کو کائنات کی اصل اور ازلی سمجھتا ہے، جس میں سب کچھ بحیثیت واحد اور کل کے موجود ہے، بالفاظ دیگر اس کے نزدیک خدا ہی کائنات ہے، وہ روح خالص نہیں ہے بلکہ تمام حی بالذات فطرت کا نام ہے"۔

زنوفنیز کی شاعرانہ وحدت الوجود کی تکمیل اسکے شاگرد پرمنیدس (Parmenides)

نے کی، بقول ویبر:۔

"پرمنیدس (Parmenides) نے اپنے استاد کی تعلیمات کی تکمیل کی
اور انھیں ایک باقاعدہ وحدیتی نظام کا نقطہ آغاز بنایا۔"

پرمنیدس ہی نے "وجودِ مطلق" کے تصور کا آغاز کیا جسے وہ کائنات کا مبدء اولین سمجھتا ہے، ولیم مسیل لکھتا ہے :۔

"پرمیدس کہتا ہے، فقط وجود ہے، غیر وجود نہیں ہے اور نہ اسکا ہونا خیال میں آسکتا ہے۔"

پرمنیدس ہی سے افلاطون نے اپنے نظریۂ تصورات کو اخذ کیا، چنانچہ ویبر لکھتا ہے :۔

"افلاطون پرمنیدس کی وحدیت سے اپنی تصوریت کو اخذ کرتا ہے۔"

اس طرح کچھ دنوں کے لیے وحدت الوجود کا خیال یونانی فکر سے علیحدہ ہوگیا، مگر ارسطو کے بعد رواقیوں نے پھر وحدت الوجود کے عقیدے کو ازسرِ نو زندہ کیا، لیکن ان کی وحدت الوجود میں مادیت کا رنگ غالب ہے۔ ویبر لکھتا ہے :

"رواقیوں کی دینیات وحدت الوجود اور الٰہیت کے درمیان مصالحت و مفاہمت کی کوشش تھی، وہ خدا اور کائنات کو ایک ہی سمجھتے تھے لیکن ان کے نزدیک کائنات ایک امر حقیقی ہے، ایک زندہ خدا جو اشیاء کا علم رکھتا ہے، جس کے ہاتھ میں ہماری تقدیر ہے، جو ہم سے محبت کرتا ہے اور ہماری بہتری چاہتا ہے، مگر جذبات انسانی سے پاک ہے۔"

رواقیین کی وحدت الوجود کا حاصل پروفیسر تعلی کے لفظوں میں حسب ذیل ہے :

"وہ کائنات کو ایک باعقل و فہم مقصدی نظام سمجھتے تھے، اور اسی میں دانشمندی سمجھتے تھے کہ خود کو ارادۂ کلی کا تابع بنا دیا جائے، اور اس طرح مقصد کلی کے تحقق میں ہاتھ بٹائیں۔"

مگر تیسری صدی مسیحی میں یونان میں ایک فکری انقلاب آرہا تھا اور "اجتماعی عقل دینی قلبی تڑپ کو

خاموش اور خود کو ارادۂ کلی کے تابع فرمان بنا دینے کی کوشش کے باوجود اس بات پر قناعت نہیں کرسکتی تھی کہ صرف اپنے معصوم قلوب میں سکون وطمانیت اور قوت وطاقت پانے کی کوشش پر قنا کرلے"۔ بقول تھلی خدا سے دوری ومہجوری کا احساس اور ایک بلند تر الہام ربانی کی خواہش قدیم دنیا کی آخری صدی کا طرۂ امتیاز تھا۔"

اس انداز فکر نے یونانی فکر کے آخری دور میں تین مختلف فلسفیانہ نظام پیدا کیے۔ ان میں آخری نظام نوفلاطونیت (Neo-Platonism) تھا جس نے رواقیوں کی اس کوشش کو جو انھوں نے وحدت الوجود اور الٰہیت کی مفاہمت ومصالحت کے سلسلے میں کی تھی، اپنی آخری حد تک پہنچا دیا، وہ رواقیوں کی مادی وحدت الوجود سے مطمئن نہ ہو سکے۔ انھوں نے خدا کو کائنات سے ماوراء سمجھنے کے باوجود کائنات کو اس سے صدور وانبثاق کے ذریعے مستخرج کیا۔ بقول تھلی ان کے نزدیک خداے تعالیٰ ہی تمام وجود کا منبع ہے اور جسم وروح اور مادہ وصورت کے تمام تناقضات وتضادات کا ماخذ ہے۔ باایں ہمہ خود تمام تناقضات وتضادات سے پاک اور منزہ ہے، وہ واحد مطلق ہے، اس میں کثرت اور تنوع کا کوئی سوال نہیں، وہ اس قدر وراء الوراء ہے کہ ہم جو کچھ اس کے بارے میں کہیں اس سے محض اس کی تحدید ہی ہوتی ہے، اس لیے ہم اس کو خیر یا جمال تک سے متصف نہیں کرسکتے۔ ہم اسے صرف سلوب سے متصف کرسکتے ہیں، ایجابات سے نہیں یعنی صرف یہ کرسکتے ہیں کہ وہ کیا نہیں ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے وہ کیا ہے،

آگے چل کر پروفیسر تھلی لکھتا ہے کہ

"اگرچہ کائنات خدا ہی سے نکلی ہے لیکن خدا نے اسے پیدا نہیں کیا، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کائنات خدا کے ارتقاء کا نتیجہ ہے کیونکہ خداے تعالیٰ کامل ومکمل ہے جس میں کسی ارتقاء کی گنجایش نہیں، کائنات کا صدور خداے تعالیٰ سے انبثاق کے ذریعہ ہوا ہے جو اس کی فعالیت

اور محدود قدرت کا ایک ناگزیر (corollary) تھا۔

نوفلاطونیت ہی قدیم مسلمان مفکرین میں منتقل ہوئی اور اسی کے ذریعہ غالباً وہ وحدت الوجود کے عقیدے سے آشنا ہوئے لیکن یہ عقیدہ اسلامی فکر میں کب اور کس طرح داخل ہوا، اس کی تفصیلات ابھی مستور ہیں اور کسی محقق کی منتظر ہیں،

اسلامی فکر میں اس نظریے کے سب سے بڑے علمبردار شیخ محی الدین ابن عربیؒ تسلیم کیے جاتے ہیں، جن کا زمانہ ساتویں صدی ہجری ہے، انھوں نے فتوحات مکیہ کے عقیدۂ اولیٰ میں ذات باری کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ واجب تعالیٰ بذات خود موجود ہے، اس کے وجود کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ کوئی انتہا، بلکہ وہ وجود مطلق ہے، اور وجود مطلق چونکہ ایک مفہوم کلی ہے جس کا خارج میں کوئی وجود و ثبوت نہیں، اس لیے ذات باری کو کائنات عالم میں جاری وساری کیا گیا، اسی بنا پر جو لوگ وحدت الوجود کے قائل ہیں، ان کے نزدیک ذات باری کا مشاہدہ دنیا اور آخرت میں یکساں طور پر ہوتا ہے، ان کا قول ہے کہ وہ ہمیشہ ذات خداوندی کے دیدار سے فیضیاب ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ امام ابن تیمیہؒ اپنی معرکہ آرا تصنیف منہاج السنہ میں فرماتے ہیں :

" وکثیر من الناس یزعمون ویظنون انھم یرون اللہ فی الدنیا باعینھم "

آگے چل کر فرماتے ہیں :-

واھل الوحدۃ القائلون بوحدۃ	اہل وحدت وحدت الوجود کے قائل ہیں،
الوجود کا صحاب ابن عربی وابن	مثلاً ابن عربیؒ ابن سبعین اور ابن فارض
سبعین وابن الفارض یدعون	کے اصحاب، وہ مدعی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ
انھم یشاھدون اللہ دائما	کا ہمیشہ مشاہدہ کرتے رہتے ہیں کیونکہ انکے
فان عندھم مشاھدتہ فی	نزدیک دنیا اور آخرت دونوں میں اسکا

الدنیا والآخرۃ علیٰ وجہ واحد — مشاہدہ ایک ہی طریقہ پر ہوتا ہے کیونکہ
اذ کانت ذاتہ الوجود المطلق — اس کی ذات وجود مطلق ہے جو پوری
الساری فی الکائنات — کائنات میں ساری ہے۔

صوفیائے کرام میں ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ملتی ہے جو وحدت الوجود کے قائل ہیں، مثلاً حضرت بایزید بسطامیؒ اور حسین بن منصور حلاج اور صوفی شعراء میں شیخ فرید الدین عطار اور مولانا جلال الدین رومی، ان کے نزدیک ذات باری ہی سب کچھ ہے، اس کے ماسوا کچھ بھی نہیں، ان کا منتہائے مقصود اپنی ہستی کو بالکلیہ فنا کر دینا اور خود کو معدوم سمجھنا ہے، اسی بنا پر حضرت بایزید بسطامیؒ نے ایک مخصوص کیفیت کے عالم میں سبحانی ما اعظم شانی فرمایا تھا، اور منصور حلاج نے نعرۂ انا الحق بلند کیا۔

بایزید بسطامیؒ کی جلالت قدر متفق علیہ ہے، لیکن منصور حلاج کے معاملے میں شروع ہی سے اختلاف رہا ہے، چنانچہ ان کے محضر پر علماء کی ایک جماعت نے دستخط نہیں کیے جس کے گل سرسبد ابو العباس بن شریح تھے، بعد کے لوگوں میں بھی ان کی عقیدت ان سے برأت پر غالب رہی، ان کے عقیدتمند ان کے اس نعرے کو خلاف شرع معانی پر محمول کرنے کے بجائے "ظنوا المسلمین خیراً" ہی پر عمل کرتے رہے، چھٹی صدی ہجری کے آغاز میں مخدوم علی بن عثمان ہجویریؒ نے کشف المحجوب میں فرمایا کہ منصور حلاج اتحاد و حلول کے عقیدے سے بری تھے، اور یہ عقیدہ ایک گمنام شخص فارس نامی نے جو خود کو ان کا مرید بتلاتا تھا، ان کی طرف منسوب کیا، فرماتے ہیں:

"وگروہے دیگر نسبت مقالت خود بفارس کنند۔ و وے دعویٰ کند ایں مذہب حسین بن منصور است۔ و بجز از وے کسے را از اصحاب حسین ایں مذہب نیست۔ و من ابو جعفر صیدلانی را دیدم و ام با چہار ہزار مرد اندر عراق پراگندہ کہ حلاجیان بودند، و جملہ بر فارس

بدیں مقالت لعنت می کردند"

اسی طرح ساتویں صدی ہجری میں مولانا روم نے فیہ ما فیہ میں منصور حلاج کے نعرۂ انا الحق کے متعلق حسب ذیل اعتذار پیش کیا ہے،

"آخر ایں انا الحق گفتن منصور ہم ازیں معنی است - مردم پندارند کہ دعوی بزرگ است انا العبد گفتن دعوی بزرگ است، انا الحق عظیم تواضعست، زیرا آنکہ می گوید کہ من عبد خدا ایم دو ہستی اثبات می کند یکے خود را دیگے خدا را۔ اما آنکہ انا الحق می گوید خود را عدم کرد و بباد داد می گوید کہ انا الحق یعنی من نیستم ہمہ اوست - جز خدا را ہستی نیست، من بکلی عدم محضم و ہیچم۔ تواضع درینجا بیشتر است اینست کہ مردم فہم نمی کنند"

یعنی انا الحق کا قائل اپنی ذات کو معدوم سمجھ کر صرف خدا کی ہستی کا اثبات و اقرار کرتا ہے، کیونکہ اس میں بہ نسبت انا العبد کے تواضع زیادہ ہے، جس کے اندر بندہ کے ساتھ ساتھ اپنی ذات کا بھی وجود ثابت کرتا ہے

مخدوم علی ہجویریؒ کی تصریح سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی فکر میں سب سے پہلے حلول کا عقیدہ ابو حلمان دمشقی یا فارس نے داخل کیا، لیکن انھوں نے اس فرقے کے متعلق زیادہ تفصیل نہیں دی، چنانچہ فرماتے ہیں :-

"و من کہ علی بن عثمان الجلابی ام می گویم کہ من ندانم کہ فارس و ابو حلمان کہ بودند و چہ گفتند"

اس کا تفصیلی تذکرہ امام عبد القاہر بغدادی نے الفرق بین الفرق میں دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے:

اسلام میں کل دس فرقے حلولیہ کے ذیل میں شمار کیے جاتے ہیں جن میں سے اکثر غلاۃ روافض میں سے ہیں، ان فرقوں کے نام یہ ہیں (۱) سبابیہ (۲) بیانیہ (۳) جناحیہ (۴) خطابیہ (۵) رزامیہ (یہ لوگ مرو اور ہرات کے علاقوں میں برکوکیہ کے نام سے موسوم تھے) (۶) نمیریہ (۷) مقنعیہ (۸) حلمانیہ (۹) حلاجیہ اور (۱۰) عذافرہ۔

فرقہ حلمانیہ کے متعلق عبد القاہر بغدادی لکھتے ہیں کہ یہ فرقہ ابو حلمان دمشقی کی جانب منسوب ہے۔ یہ دراصل فارس کا تھا لیکن چونکہ اپنی بدعت کا اظہار دمشق میں کیا اس لیے دمشقی کہلایا، یہ لوگ اس بات کے قائل تھے اللہ کی روح حسین اشخاص میں حلول کر جاتی ہے، چنانچہ جب کوئی حسین شکل نظر آتی تو یہ لوگ اس خیال سے سجدے میں گر پڑتے کہ اللہ اس کے اندر حلول کیے ہوئے ہوگا، بقول عبد القاہر بغدادی یہ فرقہ اس وجہ سے حلول کا قائل تھا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے بارے میں فرشتوں کو حکم دیا تھا کہ فاذا سویتہٗ ونفخت فیہ من روحی فقعولہ ساجدین۔ اُو یہ حکم باری ان کے زعم کے مطابق اس بنا پر تھا کہ خود اللہ تعالیٰ آدمؑ میں حلول کر گیا تھا، اور یہ اس لیے کہ اس نے آدمؑ کو احسن تقویم میں پیدا کیا تھا،

منصور حلاج کے متعلق یقینی طور سے نہیں کہا جا سکتا کہ آیا وہ حلول و اتحاد کے قائل تھے یا نہیں، جیسا کہ ابو العباسؒ بن شریح کے جواز قتل کا فتویٰ نہ دینے سے مخدوم علی ہجویری کی تصریح اور مولانا روم کی توجیہ سے اندازہ ہوتا ہے، البتہ یہ صحیح ہے کہ ان کا اسلوب بیان بہت ہی ادق اور مغلق تھا، جس سے لوگوں کا اختلاف یا فتنہ میں پڑنا ایک فطری امر تھا، چنانچہ حافظ شیرازی فرماتے ہیں:

منصور بر سر دار این نکتہ خوش سراید کا مثال ایں مسائل از شافعی مپرسید

اس کے بعد غالباً یہ نظریہ مفکرین متصوفین کے یہاں زیادہ واضح شکل میں نہیں ملتا تا آنکہ چھٹی صدی کے آخر اور ساتویں صدی کے آغاز میں شیخ محی الدین ابن عربیؒ نے اس ساز کو اس بلند آہنگی سے چھیڑا کہ فضائے بسیط اس کے نغموں سے گونج اٹھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک بادۂ کہنہ تھی جو خم میں سمائے نہیں سماتی تھی اور باہر چھلکی پڑتی تھی۔ ان کی جملہ تحریرات و تصنیفات اسی نظریۂ وحدت الوجود کی آئینہ دار ہیں، جس کا ماحصل یہ ہے کہ ذات باری وجود مطلق ہے، یہ وجود مطلق کا نظریہ کہاں سے آیا، ابھی تک اس کی تحقیق نہیں ہو سکتی، البتہ فلسفیانہ فکر میں اس کا

لر سب سے پہلے بو علی سینا کے یہاں ملتا ہے لیکن یہ نہیں معلوم کہ بو علی سینا کے یہاں کہاں سے آیا، امام ابن تیمیہؒ کا خیال ہے کہ یہ چیز اس نے اپنے باپ اور بھائی سے جو باطنی مذہب کے سرگرم پیرو تھے، اخذ کی، چنانچہ فرماتے ہیں:

"کان ابن سینا وامثالہ من اہل دعوۃ القرامطۃ الباطنیۃ

..... وقد ذکر ذلک عن نفسہ دانہ کان ہو واہل بیتہ من اہل

دعوۃ ہؤلاء المصریین الذین یسمیہم المسلمون الملاحدۃ"

اگر یہ خیال صحیح ہے اور اسے باور نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں تو غالباً مسلمہ بن احمد مجریطی وجود مطلق کا عقیدہ باطنی مبلغین سے اخذ کرکے اپنے ہمراہ اخوان الصفا کے رسائل کے ساتھ اندلس لے گیا اور یہاں کی سری انجمنوں نے اس سے اخذ کرکے اپنے مخصوص ممبروں میں اس کی اشاعت کی، اس طرح وجود مطلق کا تصور جو ایک طرح یونان کے رواقی فلاسفہ کی وحدۃ الوجود کا مرکزی مسئلہ تھا، خفیہ طور پر سری انجمنوں میں نشو و نما پاتا رہا، عموماً اس قسم کے مسائل میں دلکشی ہوتی ہے اس لیے غالباً انھیں خفیہ انجمنوں میں سے کسی انجمن سے شیخ محی الدین ابن عربیؒ نے یہ تصور اخذ کیا اور وہ ان کو اتنا پسند آیا کہ انھوں نے اس کو اپنی زندگی کا شاہکار بنا دیا، چنانچہ آج توحید وجودی اور شیخ محی الدین ابن عربی لازم ملزوم ہیں،

لیکن باوجود اس دلکشی و جاذبیت کے جو اس قسم کے مسائل میں ہوا کرتی ہے علمائے اسلام کے سنجیدہ طبقے نے اسے ملت کے لیے مضر ہی سمجھا، انھیں اندیشہ ہوا کہ اس سے شریعت کی بنیادیں متزلزل ہو جائیں گی اور تکالیف شرعیہ پر عمل نہ کرنے کیلیے لوگوں کو ایک بہانہ ہاتھ آجائے گا، اس لیے انھوں نے اس عقیدے کی تردید شروع کر دی اور اس پر مختلف اعتراضات وارد کیے کہ اصل قباحت ذات واجب کو وجود مطلق فرض کرنے میں ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک وجود مطلق

معقولات ثانیہ اور امور اعتباریہ میں سے ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا، جیسا کہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح مقاصد میں فرمایا ہے:

"وقد اتفق الحکماء علیٰ ان الوجود المطلق من المعقولات الثانیة والامور الاعتباریة التی لا تحقق لہا فی الاعیان"

لیکن ذات واجب کو عدم یا معدوم قرار دینا صحیح نہیں، کیونکہ یہ صریح البطلان ہے اور نہ اس کو ماہیت موجودہ یا ماہیت مع الوجود ہی کہا جا سکتا ہے، کیونکہ اس شکل میں اس کے لیے احتیاج اور ترکیب لازم آتی ہے، اس لیے صوفیہ اور فلاسفہ کی ایک جماعت کا یہ عقیدہ ہو گیا کہ ذات واجب کی حقیقت وجود مطلق ہے، اس عقیدے پر جو اعتراض کیا گیا اور اس کا جو کچھ جواب دیا گیا، اس کو علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد میں اس طرح پیش کیا ہے:

جب ان فلاسفہ اور صوفیہ پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ وجود مطلق ایک مفہوم کلی ہے، جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا، البتہ اس کے افراد تقریباً نامتناہی حد تک کثیر ہوتے ہیں اور واجب موجود واحد ہے، جس میں کوئی کثرت نہیں تو وہ جواب دیتے ہیں کہ واجب ایک واحد شخصی ہے جو ایسے وجود کے ساتھ موجود ہے جو عین ذات ہے، رہا تکثر فی الموجودات تو وہ اضافات کی وجہ سے ہے، نہ ان کے تکثر وجودات کی وجہ سے، لہذا جب وجود کی نسبت انسان کی طرف کی جاتی ہے تو ایک موجود حاصل ہو جاتا ہے اور جب گھوڑے کی جانب کی جاتی ہے تو دوسرا موجود حاصل ہو جاتا ہے، وقس علیٰ ہذا، چنانچہ اس قول کے معنی کہ "الواجب موجود" یہ ہیں کہ واجب عین وجود ہے اور "الانسان او الفرس او غیرہ موجود" کے معنی ہوئے کہ وہ صاحب وجود ہیں، اس مفہوم میں کہ ان کی نسبت واجب کی جانب ہے۔

اس کے بعد علامہ تفتازانی اپنی ذاتی رائے کا اظہار فرماتے ہیں کہ یہ تاویل و توجیہ محض اس تصریح کی بدنمائی دور کرنے کے لیے کی جاتی ہے کہ واجب موجود نہیں ہے اور یہ کہ

نعوذ باللہ ہر وجود حتی کہ تا ذورات کا وجود واجب ہے، ورنہ کثیر موجودات اور وجود مطلق کا مفہوم کلی جس کا تحقق و ثبوت محض ذہن میں ہوتا ہے، بالکل ضروری ہیں۔

اسی طرح ان سے پہلے امام ابن تیمیہؒ نے اپنی تصنیف بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول میں توحید کے بارہ میں مسلمانوں میں تین تعبیرات کا ذکر کرنے کے بعد ان پر سخت تنقید کی ہے، فرماتے ہیں :-

وهؤلاء منتهاهم ان يقولوا هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق كما قاله طائفة منهم او بشرط نفي الامور الثبوتية كما قاله ابن سينا واتباعه او يقولون هو الوجود المطلق لا بشرط كما يقوله القونوي وامثاله

یعنی ذات واجب وجود مطلق بشرط الاطلاق ہے، یا وجود مطلق بشرط نفی الامور الثبوتیہ ہے۔ یا وجود مطلق لابشرط ہے۔ مقدم الذکر دو تعبیرات فلاسفہ و حکماء مثلاً بو علی سینا اور ان کے متبعین کی ہیں اور آخری تعبیر صوفیہ مثلاً صدر الدین قونوی وغیرہ نے کی ہے،

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے وجود مطلق کو اس علم کا موضوع بنا دیا، حالانکہ یہ وجود مطلق ہی ہے جو واجب اور ممکن، علت اور معلول، قدیم اور محدث کے درمیان منقسم ہے اور مورد تقسیم سبھی اقسام میں مشترک ہے، لیکن چونکہ ان لوگوں کے لیے اپنے بعض اصول کی بنا پر وجود کی تقسیم واجب اور ممکن کے درمیان ممکن نہ تھی اس لیے وجود واجب کو وجود مطلق بشرط الاطلاق قرار دیا جس کی بجز وجود مطلق کے کوئی حقیقت نہیں، یا وجود مطلق بشرط سلب الامور الثبوتیہ قرار دیا، اور یہ لوگ اس کی تعبیر اس طور سے کرتے ہیں کہ اس کا وجود کسی ماہیت اور حقیقت کو عارض نہیں، یہ تعبیر اس اصل فاسد پر مبنی ہے کہ ان حقائق کو جو خارج میں ثابت ہیں وجود عارض ہوتا ہے، اور اس کی بنیاد ایک دوسری اصل پر ہے، وہ یہ کہ خارج میں شے کا وجود ہوتا ہے،

جو اس کی حقیقت کے علاوہ ہے، چنانچہ خارج میں ایک حقیقت ایسی ہوتی ہے جس کو کبھی وجود عارض ہو جاتا ہے اور کبھی اس سے جدا ہو جاتا ہے، اسی لیے منطق میں ماہیت اور وجود کے مابین فرق کیا جاتا ہے،

اس تقریر کے بعد امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر ماہیت کی تفسیر ذہنیات (مایکون فی الاذہان) سے اور وجود کی تفسیر عینیات (مایکون فی الاعیان) سے کرتے تو کوئی قباحت لازم نہ آتی اور یہ بالکل درست ہوتا، دراصل یہی تخیل ان کے پیش نظر تھا لیکن انھیں اس بات کا توہم ہو گیا کہ جو ماہیت ذہن میں ہے، وہ بعینہ وہی موجود ہے جو خارج میں ہے اور یہی غلطی کی اصل بنیاد ہے،

اس کے علاوہ جب واجب کو وجود مطلق بشرط الاطلاق قرار دیا گیا تو پھر اسے کسی ایسی صفت کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا جو اسے ممتاز کر سکے چنانچہ نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ واجب بنفسہ ہے اور نہ یہ کہ وہ واجب بنفسہ نہیں ہے۔ اسی طرح کسی نفی یا اثبات سے موصوف نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے ایک قسم کی تمیز اور تقیید لازم آتی ہے، اور یہ ایک واقعہ ہے کہ خلو عن النقیضین اسی طرح محال ہے جس طرح جمع بین النقیضین محال ہے۔

اسی طرح جب وجود مطلق کو سلب الامور الثبوتیہ کی شرط سے مقید کیا جاتا ہے تو اس میں اس سے زیادہ قباحت لازم آتی ہے، جتنا کہ امور ثبوتیہ اور امور عدمیہ دونوں کے سلب کی شرط سے مقید کرنے پر ہوتی ہے، کیونکہ واجب وجود کے مسمیٰ میں غیر کا مشارک ہے جو غیر امور وجودیہ کے ذریعہ اس سے ممتاز ہے اور واجب امور عدمیہ کے ذریعہ اس غیر سے ممتاز ہوگا، چنانچہ تمامی موجودات اس سے اکمل اور افضل لازم آتی ہیں،

جہاں تک صوفیہ کا تعلق ہے مثلاً ابن عربی، صدر الدین قونوی، ابن سبعین اور ابن الفارض وغیرہ، ان کا خیال ہے کہ واجب وجود مطلق لابشرط الاطلاق ہے، ان بزرگوں نے واجب کو وجود

من حیث ہو ہو قرار دیا، قطع نظر اس کے کہ وہ واجب ہے یا ممکن اور واحد ہے یا کثیر۔ اور یہ حقیقت ہے کہ جس طرح انسان مطلق لابشرط اُس انسان اور اس انسان اور ذہنی و خارجی دونوں پر صادق آتا ہے، اسی طرح وجود مطلق لابشرط بھی واجب و ممکن، واحد و کثیر اور ذہنی و خارجی سب پر صادق آتا ہے اور جب یہ حال ہے تو یہ وجود مطلق خارج میں مطلقاً موجود نہیں ہوگا۔

اس اقتباس سے مقصود وحدت الوجود کی اہمیت کو واضح کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ یہ منزل ایسی دشوار گزار ہے کہ اس کی صحیح طور پر تعبیر کرنا نہایت مشکل ہے، ہر مصنف نے اس کو اپنے خاص نقطۂ نظر سے پیش کیا ہے اور بمصداق ع

چوں نہ دید ند حقیقت رہِ افسانہ زدند

جو علما، اس کی لذت سے ناآشنا تھے انھوں نے اس کے معتقدین پر سخت اعتراضات کیے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سارے عالم اسلام میں شیخ ابن عربیؒ اور ان کے ہمنوا صوفیائے کرام کے خلاف شدت سے احتجاج کیا گیا اور عوام کو ان حضرات کے بارے میں طرح طرح کے شکوک لاحق ہوگئے، اس لیے اور چند علمائے محققین کو شیخ ابن عربیؒ کی حمایت میں ان کے نقطۂ نظر کی تشریح و توضیح کے لیے کتابیں لکھنا پڑیں جس میں انھوں نے ان اعتراضات کے جوابات دیے اور یہ ثابت کیا کہ شیخ کے اقوال شریعت مطہرہ کے عین مطابق ہیں، ان ہی بزرگوں میں سے ایک شیخ مکیؒ ہیں جو سلطان سلیم خان ابن بایزید خاں کے خاص مصاحبین میں تھے، انھوں نے ایک رسالہ "الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محی الدین ابن العربی" کے عنوان سے تصنیف کیا، اس رسالے کا ایک قدیم نسخہ برٹش میوزیم کی لائبریری میں موجود ہے، اس کے ایک جزو کو جو مسئلۂ وحدت الوجود سے متعلق ہے، ڈاکٹر محمد احمد صاحب صدیقی پروفیسر الٰہ آباد یونیورسٹی نے ۱۹۵۴ء میں شائع کیا ہے،

اس رسالہ میں شیخ مکیؒ نے وحدت الوجود کے قائلین کو دو زمروں میں تقسیم کیا ہے،

(۱) ملاحدہ اور (۲) موحدین۔ فرماتے ہیں:۔

"وجودیہ نیز دو طائفہ اند یکے ملحد انند و یکے موحدان و بیان مذہب ہر دو طائفہ از ضروریات است تا فرق میان ملحدین و موحدین معلوم شود۔"

وجودیہ ملحدین کے ذکر میں فرماتے ہیں کہ اس گروہ کا عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ خارج میں عالم ارواح و اجسام سے ممتاز ہو کر مستقل موجود نہیں ہے، بلکہ وہ مجموع عالم ہے نعوذ باللہ۔ جملہ افراد عالم کے ساتھ اس کو وہی نسبت ہے جو کلی طبعی کو اپنے افراد کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس عالم اللہ ہے اور اللہ عالم ہے۔ عالم کے سوا کوئی دوسری شے ایسی نہیں ہے جسے اللہ کہیں، جو کچھ ہے یہی عالم ہے اور بس۔ اور یہ کفر صریح ہے۔

وجودیہ موحدین کے متعلق لکھتے ہیں کہ شیخ ابن عربی قدس سرہٗ کی مراد اس قول سے کہ واجب الوجود وجود مطلق ہے، یہ ہے کہ باری تعالیٰ نہ علت ہے اور نہ معلول بلکہ وہ موجود ہے جیسا کہ فتوحات کے باب ششم میں لکھا ہے، یعنی (بالفاظ شیخ مکی)

"حق تعالیٰ اوست موصوف بوجود مطلق زیراکہ او سبحانہ: معلول است چیزے را و نہ علت است بلکہ او موجود است۔"

لیکن اس سے قبل غالباً عراقی ہمدانی کے زمانہ ہی سے وحدۃ الوجود کی تعلیم ہندوستان میں رائج ہو چکی تھی، کیونکہ عراقی نے لمعات میں شیخ ابن عربیؒ کی فصوص اور ان کے شاگرد رشید صدر الدین قونوی کے ارشادات گرامی ہی کا جربہ اتارا ہے اور خود بھی مے وحدت کے نشے میں سرشار تھے، جیسا کہ فرماتے ہیں، شعر

در دیدۂ عراقی جام و شراب و ساقی جملہ یکے است احول بیند یکے دوگانہ

اسی زمانے میں ایک بزرگ شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ نے اپنے شاگرد و مرید خاص قاضی

شمس الدین کی درخواست پر ایک مجموعۂ مکاتیب تحریر فرمایا تھا جن کی مجموعی تعداد تین سو اٹھاسی تھی، ان میں سے سو مکتوبات نولکشور پریس سے شائع ہو چکے ہیں جس کے مکتوب اول میں شیخ نے توحید کی نہایت عمدہ توضیح پیش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اہل طریقت کے نزدیک توحید کے چار درجے ہیں،

درجۂ اول یہ ہے کہ بندہ زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہے لیکن دل میں اس کا اعتقاد نہ ہو۔ یہ منافقوں کی توحید ہے اور کل قیامت میں اس کا کوئی نفع نہ ہوگا،

درجۂ دوم یہ ہے کہ زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہے اور دل میں بھی اس کا اعتقاد رکھے خواہ تقلید کی بنا پر جیسے کہ عام لوگ کسی دلیل کی وجہ سے مثلاً متکلم۔ یہ توحید کی ظاہری شکل و صورت ہے۔ اسکی وجہ سے شرک جلی سے نجات، عذاب دوزخ سے رہائی اور بہشت میں داخلہ ضروری ہو جاتا ہے لیکن یہ توحید کا ادنیٰ درجہ ہے جس کے متعلق ارشاد نبوی ہے، علیکم بدین العجائز۔

درجۂ سوم یہ ہے کہ بندہ کے دل میں ایک نور کا ظہور ہو جس کی روشنی میں اسے سارے افعال و اعمال ایک ہی اصل سے ظاہر ہوتے نظر آئیں اور وہ مشاہدہ کرے کہ فاعل ذات واحد کے سوا نہیں اور کسی دوسری ہستی کے لیے فعل ثابت نہیں، یہ توحید عارفین کی ہے جو عامی اور متکلم کی توحید سے بلند تر ہے۔

عامی، متکلم اور عارف کے درمیان جو فرق ہے اسے ایک تمثیل کے ذریعہ واضح کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ ایک شخص ہے جو کسی دوسرے سے سنکر یہ اقرار کرتا ہے کہ آقا مکان میں موجود ہے۔ یہ عامی ہے، ایک دوسرا شخص ہے جو بغیر کسی سے سنے ہوئے یہ دیکھکر کہ آقا کے خدم و حشم دروازے پر ہیں یہ استدلال کرتا ہے کہ آقا مکان میں موجود ہے یہ متکلم ہے، اس کا درجہ عامی سے ضرور بلند ہے، مگر عدم مشاہدہ میں دونوں برابر ہیں، مگر تیسرا شخص ایسا ہے جو آقا کو مکان میں موجود دیکھ رہا ہے، یہ عارف ہے۔ اس کا مرتبہ دونوں سے بلند ہے۔ لیکن ابھی یہ تفرقہ کی منزل ہے۔ کمال توحید اس سے آگے ہے۔ کیونکہ ہنوز خالق کے مشاہدہ کے ساتھ مخلوق کو بھی دیکھ رہا ہے۔

"لاکن در روے خلق با بیند و خالق را می داند کہ خلق ہمہ از خالق است۔"

درجۂ چہارم یہ ہے کہ سالک کے اوپر نور باطن اس شدت سے آشکارا ہو کہ اس کی روشنی کے آگے سارے ذراتِ وجود سالک کی نظروں میں مستور ہو جائیں جس طرح آفتاب عالمتاب کی روشنی کے سامنے فضا کے ذرات مخفی ہو جاتے ہیں۔ اس کے بعد فرماتے ہیں:۔

"ذرہ در نور آفتاب نتواں دید نہ از انکہ آں ذرہ نیست شدہ است بلکہ از انکہ با ظہور نور آفتاب ذرہ را جز متواری شدن روے نیست۔ ہمچنین نہ آنکہ بندہ خدا گردد تعالیٰ اللہ عن ذٰلک علواً کبیراً و نہ آنکہ بندہ بحقیقت نیست شود۔ نابودن دیگراست و نادیدن دیگر۔"

مروجہ توحید وجودی کی ایک دوسرے طریقے پر نفی کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

تو چوں در آئینہ نگری آئینہ را نہ بینی زیراکہ مستغرق جمال خودی و نہ توانی گفت آئینہ نیست شد یا آئینہ جمال شد یا جمال آئینہ شد۔"

آگے چل کر اس تمثیل کی مزید توضیح فرماتے ہیں:

"و در میان آئینہ و صورت نہ اتحاد بود نہ حلول۔"

او بگوید دریں مقام فضول کہ تجلی نداند او ز حلول

توحید کے اس درجۂ چہارم کے متعلق فرماتے ہیں کہ صوفیہ اسے الفناء فی التوحید کے نام سے موسوم کرتے ہیں، شیخ منیریؒ کے تقریباً دو سو سال بعد امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ نے اسی توحید کو توحید شہودی کا نام دیکر توحید وجودی سے ممتاز کر دیا ہے، چنانچہ ایک مکتوب گرامی میں شیخ فرید بخاری کے نام تحریر فرمایا ہے رقمطراز ہیں:

"توحید شہودی یکے دیدنست یعنی شہود سالک جز یکے نباشد و توحید وجودی یک موجود دانستن وغیرا و را معدوم انگاشتن۔"

الغرض اسلامی توحید جس کا آغاز والھکم اللہ واحد ہ لا الہ الا ھو الرحمن الرحیم سے ہوا تھا اور جو اپنے کمال تحقیق کیلئے واحد و احد کے ساتھ موحد کی بھی گنجایش چھوڑتی تھی، دوسری صدی کے اواخر میں نو فلاطونی فلاسفہ

کے زیر اثر تجریدی توحید میں منتقل ہونا شروع ہوگئی جس میں تنزیہ کو تعطیل کی حد تک پہنچا دیا گیا، اسی کے نتیجہ میں توحید وجودی یا وحدت الوجود کا آغاز ہوا جس کی اساس وجود مطلق پر رکھی گئی اور جس کے سب سے بڑے علمبردار قدما میں حسین بن منصور حلاج اور متاخرین میں شیخ ابن عربیؒ تھے، جب اسے عقل و شریعت کے ساتھ منطبق کرنے کی کوشش کی گئی تو اس میں ناقابل حل دقتیں پیدا ہونے لگیں اور انجام کار یہ معلوم ہوا کہ ع ایں رہ کہ تو می روی بترکستان است۔

لہذا صوفیائے کرام کی ایک جماعت نے جو ابعد الطبیعی قیاس آرائیوں کی خاطر اسلام کے عروۂ وثقیٰ کو چھوڑنا نہیں چاہتے تھے، پہلے دبے لفظوں میں اس سے اعراض و اغماض برت کر توحید کا خالص اسلامی تصور متصوفانہ رنگ میں پیش کیا، اس تحریک کے سب سے بڑے نمایندے شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ تھے لیکن نویں دسویں صدی ہجری میں جب شیخ عبد القدوس گنگوہی اور ان کے صاحبزادوں اور متبعین کے اثر سے پھر وحدت الوجود کا عقیدہ عام ہونے لگا تو حضرت مجدد الف ثانیؒ نے اسکے سوا کوئی چارہ نہ دیکھا کہ ملت بیضا کے دامن کو اس بدعت کی گرد سے بچانے کے لیے غیر مبہم الفاظ میں اس سے براءت کا اعلان کیا جائے، چنانچہ ان کا فیصلہ عقیدۂ وحدت الوجود کے آیندہ ارتقا کے لیے ضرب کاری ثابت ہوا۔

حضرت بایزید بسطامیؒ، حسین بن منصور حلاجؒ، شیخ محی الدین ابن عربیؒ، مولانا رومؒ، شیخ فریدالدین عطارؒ اور شیخ عبد القدوس گنگوہیؒ، ان بزرگوں کی شخصیت، ان کا تقویٰ، انکی پرہیزگاری اور جذبۂ اتباع سنت ہمارے لیے واجب الاحترام ہے لیکن اسکے باوجود انکی تعلیم وحدت الوجود کے ساتھ اتفاق نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ یہ عقیدہ بقول مجدد صاحب کے

"توحید وجودی کہ نفی ماسوائے یک ذات است تعالیٰ و تقدس باعقل و شرع در جنگ است"۔

اور جو صوفیائے کرام وحدت الوجود کے قائل ہیں ان کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

"از صوفیہ علیہ ہر کہ بوحدت وجود قائل است و اشیا را عین حق می بیند تعالیٰ و حکم ہمہ اوست می کند مرادش انیست کہ اشیاء با حق جل و علا متحد اند و تنزیہ تنزل نمودہ تشبیہ گشتہ است و واجب ممکن شدہ و بیچون بچون آمدہ کہ ایں ہمہ کفر و الحاد است و ضلالت و زندقہ۔"

فقہ اسلامی کے مآخذ

از

جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر دارالعلوم معینیہ اجمیر

(۷)

ا حرام | (۳۱) ماحرم اخذہ حرم — جس کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی
احرام ہے | اعطاءہ — حرام ہے،

ہے سود، کہانت کی اجرت اور رشوت وغیرہ۔ چند صورتیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں،

۱) اگر فاقہ کی نوبت ہو اور سودی قرض لینے کے علاوہ اور کوئی صورت نہ ہو تو بقدر ضرورت
ض لینا جائز ہے۔ (۲) اگر جان اور مال کے تلف کا قوی اندیشہ ہے تو رشوت دیکر جان اور
ا جائز ہے (۳) بلاقصور قید وبند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑ رہی ہوں تو رشوت دیکر
) جائز ہے (۴) مال کا منتظم اور وہی مال کو غصب (چھیننا) اور ظالمانہ قبضہ سے بچانے کے
نہ دے سکتا ہے۔ لیکن ان تمام صورتوں میں رشوت لینے کی شرعاً اجازت نہیں ہے،

س کے قریب یہ اصول ہے:

نا حرام اسکا | (۳۲) ماحرم فعلہ — جس فعل کا کرنا حرام ہے دوسرے سے اسکا
مطالبہ بھی حرام ہے | حرم طلبہ — مطالبہ بھی حرام ہے۔

درج ذیل قسم کی صورتیں جائز ہیں۔

(۱) کسی شخص پر قرض وغیرہ کا دعویٰ ہے، لیکن فریق مقابل اس کا انکار کرتا ہے تو اس سے حلف لینا جائز ہے (۲) جزیہ (جان و مال کی حفاظت کا معاوضہ) کا مطالبہ غیر مسلم سے جائز ہے، حالانکہ مسلم ہونے کی وجہ سے خود نہیں ادا کرتا ہے،

جس نے کسی معاملہ میں وقت سے پہلے جلدبازی کی اسکو محرومی کی سزا دیجائے	(۳۳) من استعجل الشئ قبل اوانه عوقب بحرمانه	جس شخص نے وقت سے پہلے کسی چیز کے حصول میں جلدی کی اس کو اس سے محرومی کی سزا دیجائے گی،

قاتل وراثت سے اسی بنا پر محروم ہوتا ہے،

جس نے وقت کے بعد موخر کیا تو حکم میں غور کرنا چاہیے	(۳۴) من اخر الشئ بعد اوانه فليتأمل فی الحکم	جس شخص نے وقت کے بعد کسی چیز کو موخر کیا تو حکم (فیصلہ) میں غور و فکر کرنا چاہیے۔

مثلاً کسی شخص نے مرض الموت میں وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو وہ ترکہ سے محروم نہ ہوگی، بلکہ اس کو جو حصہ ملتا ہے اس کی وہ مستحق ہوگی، فقہاء نے بعض صورتوں میں اس اصول کی خلاف ورزی کی اجازت دی ہے، لیکن موقع ومحل کے لحاظ سے ہر جگہ اجازت کی گنجایش نہیں ہے، روزہ نہ رکھنے کی غرض سے کوئی شخص صبح صادق سے پہلے دوا پی کر صبح کے وقت بیمار بن گیا یا زکوٰۃ نہ دینے کی غرض سے سال پورا ہونے سے پہلے مال بیچ ڈالا یا ہبہ وغیرہ کرکے اس کی نوعیت بدل دی تو یہ تمام صورتیں ناپسندیدہ ہیں، ورنہ دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے گا۔

اس گمان کا اعتبار نہیں جس کی خطا ظاہر ہو	(۳۵) لا عبرة بالظن البين خطاءه	اس گمان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جس کا غلط ہونا ظاہر ہو،

(۱) جس شخص کی عشاء کی نماز فوت ہوگئی تھی اس نے اس گمان پر فجر کی نماز ادا کرلی کہ وقت میں دونوں نمازوں کی گنجایش نہیں ہے، مگر بعد میں پتہ چلا کہ وقت میں گنجایش تھی، تو فجر کی نماز باطل ہو جائے گی، اگر دونوں نمازوں کی اب بھی گنجایش باقی ہے تو پہلے عشاء، پھر فجر کی نماز ادا کرنی چاہیے۔ اور اگر دونوں کی گنجایش نہیں رہ گئی ہے تو فجر کی نماز دوبارہ پڑھے،

یہ مسئلہ اس شخص کے لیے ہے جو صاحب ترتیب" ہو یعنی نماز فرض ہونے کے بعد سے مسلسل پانچ نمازیں اس کی نہ قضاء ہوئی ہوں اور اگر قضا بھی ہوگئی ہوں تو ادا کرلیا ہو۔

(۲) پانی کو ناپاک سمجھکر اس سے وضو نہ کیا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ پاک تھا تو وضو جائز ہوگا۔

(۳) کسی شخص کو اس گمان پر زکوٰۃ دیدی گئی کہ وہ مستحق نہیں ہے، بعد میں معلوم ہوا کہ مستحق تھا، تو زکوٰۃ ادا ہوگئی،

کئی صورتیں اس اصول سے مستثنیٰ بھی ہیں، مثلاً

(۱) کسی شخص کو زکوٰۃ کا مستحق سمجھکر زکوٰۃ دیدی، پھر معلوم ہوا کہ وہ مالدار تھا یا اس کے بیٹا تھا تو امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ نہ ادا ہوگی، امام ابویوسفؒ کے نزدیک ادا ہو جائیگی،

(۲) کپڑے کو ناپاک سمجھکر اس میں نماز پڑھ لی، بعد میں معلوم ہوا کہ پاک تھا، تو دوبارہ نماز ادا کرے،

(۳) بے وضو نماز پڑھ لی، بعد میں خیال ہوا کہ باوضو تھا تو نماز دوبارہ پڑھے،

(۴) وقت سے پہلے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ وقت ہوگیا تھا تو دوبارہ نماز پڑھے وغیرہ۔

فقہاء کے نزدیک مسائل کے استنباط میں صرف ایک ہی حیثیت نہیں دیکھی جاتی ہے، بلکہ اس کی تمام حیثیات پر نظر رکھنی چاہیے، بسا اوقات ایک حیثیت سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری کئی حیثیتیں اس کے خلاف تقاضا کرتی ہیں، ایسی حالت میں غلبہ کا اعتبار کرکے حکم صادر کرتے ہیں۔

جس چیز کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اسکے بعض حصہ کا ذکر کل کے ذکر کے مثل ہے	(۳۵) ذکر بعض ما یتجزیٰ کذ کر کلہ	جس چیز کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اس کے بعض حصہ کو ذکر کرنا کل کے ذکر کے مثل ہے۔

مثلاً نصف طلاق یا نصف عورت کو طلاق کہنے سے ایک طلاق ہو گی، کیونکہ نہ طلاق کے حصہ ہوتے ہیں اور نہ عورت کے حصہ کیے جا سکتے ہیں،

کرنیوالا اور سبب بننے والا دونوں جمع ہوں تو کام کی نسبت کام کرنیوالے کی طرف ہو گی	(۳۶) اذا اجتمع المباشر والمتسبب اضیف الحکم الی المباشر	جب کسی کام میں کام کرنیوالا اور سبب بننے والا دونوں جمع ہو جائیں تو کام کی نسبت کرنیوالے کی طرف ہوگی، سبب بننے والے کی طرف نہ ہوگی،

(۱) ایک شخص نے راستہ میں کنواں کھودا، دوسرے شخص نے کسی کو کنوئیں میں گرا دیا تو گرانے والا تلف کرنے کا ضمان دے گا،

(۲) ایک شخص نے چور کی رہبری کی اور اس نے چوری کر لی تو چور ضامن ہوگا، البتہ اگر چور کی رہبری اس مال میں کی جو اس کے پاس امانت تھا تو اس صورت میں رہبری کرنے والا ضامن ہوگا کہ اس نے امانت کی حفاظت میں کوتاہی کی،

عادت خود ہی فیصلہ کرنیوالی ہے	(۳۸) العادۃ محکمۃ	عادت حکم (فیصلہ کرنے والی) بنائی گئی ہے۔

اس کی تفصیل "فقہ کے ماخذ" کے باب میں گذر چکی ہے، بعض پہلو یہ ہیں، فقہاء نے عادت کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) کلی عادت اور (۲) بدلنے والی عادت۔ کلی عادت کی یہ تعریف ہے

العوائد العامۃ لا تختلف بحسب الاعصار والامصار والاحوال کالاکل والشرب والفرح والحزن والنوم	وہ عام عادتیں جو کسی زمانہ اور کسی مقام میں بدلتی نہیں ہیں، جیسے کھانا پینا، غم، خوشی، سونا، جاگنا، لیند یدہ چیزوں کی طرف رغبت، نفرت کرنے والی

والیقظة والمیل الی الملائمۃ و	چیزوں سے تنفر، پاکیزہ اور لذیذ چیزوں
النفور عن المنافر وتناول	کا استعمال، ضرر رساں اور گندی چیزوں
الطیبات والمستلذات و	سے پرہیز، اور جو چیزیں ان کے
اجتناب المولمات والخبائث	مشابہ ہیں وہ سب کلی عادت میں
وما اشبه ذلك[1]	شمار ہوں گی۔

ان سب کی حیثیت یہ ہے:

وضعت علیها الدنیا وبها	ان پر دنیا کا نظام بنایا گیا ہے اور خلق خدا کی
قامت مصالح الخلق[2]	مصلحتیں ان ہی کے ذریعہ قائم ہیں۔

ان میں نہ کسی قسم کی تبدیلی کا سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کی گنجائش ہے، کیونکہ یہ سب طبعی و فطری میلانات ہیں۔

(۲) بدلنے والی عادت یہ ہے:

العوائد التی تختلف باختلاف	وہ عادتیں جن میں زمانہ، مقامات اور
الاعصار والامصار والاحوال	حالات کے لحاظ سے تبدیلی ہوتی رہتی ہے
کهیئات اللباس والمسکن	جیسے لباس کی وضع قطع، مکان کی بناوٹ،
واللین فی الشدۃ والشدۃ	سختی میں نرمی اور نرمی میں سختی، کام میں
فیه والبطئ والسرعة فی	عجلت و تاخیر، سنجیدگی و متانت،
الامور والاناۃ والاستعجال	اور جلد بازی وغیرہ۔
وما کان نحو ذلك[3]	

---

[1] الموافقات ص ۲۹۰ [2] ایضاً ص ۲۸۹ [3] ایضاً ص ۲۹۰

یہ امور ایسے ہیں جن پر مادی و معنوی ماحول، آب و ہوا اور موسم وغیرہ کا کافی اثر پڑتا ہے، اس بنا پر ان میں نہ ہر دور میں یکسانیت پائی جا سکتی ہے اور نہ ہر جگہ و ہر حالت میں یکسانیت ہو سکتی ہے، ایسی صورت میں اگر ان باتوں میں ایک ہی طریق کار کی پابندی ضروری قرار دیدی جائے، تو تنگی و دشواری پیش آئے گی، اس لیے فقہاء حالات و مقامات اور زمانہ کے لحاظ سے ان میں فیصلہ کا حکم دیتے ہیں اور ایک جگہ کا حکم دوسری جگہ والوں پر مسلط نہیں کرتے ہیں، اور نہ ایک دور کے حکم کو ہمیشہ کے لیے واجبی قرار دیتے ہیں،

فاذا کان کذلک لم یصح ان یحکم بالثانیة علی من مضی لاحتمال التبدل والتخلف بخلاف الاولی[1]	جب معاملات کی نوعیت یہ ہو تو دوسری قسم میں اس قسم کا حکم نہیں دے سکتے ہیں جیسا کہ پہلے لوگوں کو حکم دیا گیا تھا کیونکہ ممکن ہے حالات میں تبدیلی ہو گئی ہو، اور اسکے خلاف حکم کی ضرورت ہو بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں ایسی تبدیلیوں کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔

بدلنے والی عادت کی کئی قسمیں ہیں | بدلنے والی عادت کی فقہاء نے کئی قسمیں بیان کی ہیں،

(۱) عادۃ کہیں کوئی بات اچھی سمجھی جاتی ہے اور کہیں کوئی بات مثلاً مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا سنجیدگی و ثقاہت کے خلاف سمجھا جاتا ہے اور مغربی ممالک میں ایسا نہیں ہے۔

فالحکم الشرعی یختلف باختلاف ذلک فیکون عند اهل الشرق قادحاً فی العدالة وعند اهل المغرب غیر قادح[2]	ایسی صورت میں حکم شرعی اس اختلاف کیوجہ سے مختلف ہوگا مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا عدالت اور وضع داری کے خلاف ہوگا اور مغربی ممالک میں ایسا نہ ہوگا۔

---

[1] الموافقات ص ۲۹۰ [2] ایضاً ص ۲۸۴

جب کسی زمانہ میں مشرق و مغرب کا یہ تفاوت ختم ہو جائے یا مشرق میں عادت بدل جائے اور مغرب میں عادت اس کے برعکس ہو جائے تو اسی مناسبت سے حکم میں بھی تبدیلی ہوتی رہیگی، اس اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے، جن کا تعلق انسان کی وضع داری اور حیثیت وعزت سے ہے، چنانچہ یورپ والوں کے لیے ننگے سر نماز پڑھنے اور ننگے سر پھرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور ایشیا والوں کے لیے (جب تک عادت نہ بدلے) قباحت ہے، البتہ اس قسم کی چیزیں اگر ایشیا میں بھی عادت کا درجہ اختیار کرلیں تو پھر ان میں یہاں بھی کوئی قباحت نہ باقی رہے گی،

(۲) مقاصد کی تعبیر میں لوگوں کی عادتیں مختلف ہوتی ہیں، ایک ملک والے اپنے مقصد کی تعبیر کسی طرح کرتے ہیں اور دوسرے ملک والے دوسری طرح، ایسی صورت میں جہاں جیسی عادت ہوگی اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، مثلاً طلاق کے باب میں صریح اور غیر صریح الفاظ میں اختلاف ہوتا ہے، کہیں ایک لفظ طلاق صریح کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن دوسری جگہ وہی طلاق کے کنایہ میں مستعمل ہوتا ہے، ایک جگہ کا استعمال اگر دوسری جگہ والوں پر مسلط کیا جائیگا تو تنگی و دشواری پیش آئے گی، اسی طرح معاملات کی تعبیر میں مقامات کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے، قسم (یمین) کے باب میں بھی یہی تفاوت ظاہر ہوتا ہے، اگر ان کے تصفیہ میں عرف و رواج کا لحاظ نہ کیا جائے تو الہی پالیسی کی خلاف ورزی لازم آئے گی اور نظام چلانا دشوار ہو جائے گا۔

(۳) مختلف پیشہ والوں کی اصطلاحیں اپنے اپنے پیشہ کے معاملات میں مختلف ہوتی ہیں، اس لیے ہر پیشہ والے کی عادت در رواج کے مطابق اس کا فیصلہ کرنا ہوگا،

(۴) معاملات میں مختلف جگہوں کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے، مثلاً نکاح میں کہیں مہر معجل رائج ہوتا ہے اور کہیں مہر مؤجل، یا خرید و فروخت میں بعض صورتوں میں کسی جگہ نقد کا رواج

ہوتا ہے، بعض جگہ اس کی مدت مقرر ہوتی ہے جس میں کمی بیشی کی گنجایش نہیں ہوتی ہے، اس قسم کی تمام صورتوں میں دستور کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

(۵) انسان کی جسمانی نشو ونما میں مختلف چیزوں کا اثر پڑتا ہے، آب و ہوا، گرمی سردی، خوراک، گھر اور باہر کا ماحول وغیرہ، اس بنا پر حالات و مقامات کے لحاظ سے بلوغ کی مدت میں اختلاف ہوتا ہے، شریعت نے اس کی جو علامتیں مقرر کر دی ہیں ان کے ظاہر ہونے کے بعد اس کے فیصلہ میں زیادہ دشواری نہیں رہتی ہے، البتہ علامتیں ظاہر ہونے کی صورت میں سن اور سال کے لحاظ سے مدت مقرر کرنے میں مذکورہ بالا تمام چیزوں پر نظر رکھنا ضروری ہوگا۔ حالات و مقامات میں اختلاف کے لحاظ سے بلوغ کی مدت کی تعیین میں بھی اختلاف ہونا لازمی ہے۔ جس کے لیے اسی اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے جن کا تعلق بلوغ اور عدم بلوغ سے ہے۔

(۶) مرض اور زخم کی وجہ سے کسی شخص کی کوئی عادت عام عادت کے خلاف ہو جائے تو اس کا اعتبار بھی ضروری ہوگا، مثلاً دفع حاجت کی راہیں بند ہو جائیں اور زخم انکی تمام مقامی کرنے لگے، یا کھانے پینے کا راستہ بند ہو جائے اور نلکی کے ذریعہ غذا اور دوا وغیرہ پہنچائی جائے وغیرہ

حاصل یہ ہے کہ فقہا نے مقررہ حدود و قیود کے مطابق عادت کو نہایت اونچا مقام دیا ہے اور اس بنا پر حالات و مقامات کے لحاظ سے احکام میں تبدیلی کی ہے۔

لان الشرع انما جاء بامور معتادة جارية على امور معتادة[۱]	اس لیے کہ شریعت عادی امور کے لحاظ سے نازل ہوئی ہے اور ان ہی امور پر نافذ بھی ہوتی ہے۔
ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا ہے (۳۹) الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد[۱]	ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

---

[۱] الموافقات ج ۲ ص ۲۸۵

مثلاً ایک مرتبہ کسی نے اجتہاد سے کوئی حکم دیا اور دوسرے نے اجتہاد سے اس کے خلاف حکم دیا تو اس دوسرے حکم سے پہلا حکم نہ ٹوٹے گا، بلکہ اپنی جگہ باقی رہے گا اور دوسرا اپنی جگہ پر، یہ اسلیے کہ حالات و مصالح بدلتے رہتے ہیں، ممکن ہے پہلے حکم کے وقت مصالح کچھ رہے ہوں اور اب وہ مصالح بدل گئے ہوں۔ حضرت عمرؓ نے بعض مسائل میں اجتہاد سے حضرت ابوبکرؓ کے حکم کے خلاف فیصلہ کیا، لیکن ان کے حکم کو باطل نہیں ٹھہرایا،

اس اصول سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی رائے اور اجتہاد سے قبلہ سمجھکر ایک جانب رخ کرکے نماز پڑھی، پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری رکعت دوسری جانب پڑھی، پھر تیسری اور چوتھی، اسی طرح رائے بدل کر خلاف جانب پڑھی حتی کہ چار رکعت چار جانب ہوئیں، جب بھی نماز ہو جائے گی، کیونکہ دوسری رائے اور اجتہاد کی بنا پر پہلی رائے اور اجتہاد کو باطل نہ قرار دیا جائے گا،

کلام کو مؤثر بنانا مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے	(۳۰) اعمال الکلام اولیٰ من اہمالہ	کلام کو کارآمد بنانا اس کے مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے،

مگر ظاہر ہے کہ یہ اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ کلام مؤثر اور کارآمد بن سکتا ہو، ورنہ اسکو مہمل اور لغو قرار دیدیا جائے گا،

تابع کا حکم تابع ہی کا رہیگا	(۳۱) التابع تابع	تابع تابع ہے (اسکو مستقل حیثیت نہ حاصل ہوگی)،

(۱) پیٹ کا بچہ جانور کی بیع میں داخل ہوگا، علیحدہ اسکی بیع یا اس کا ہبہ درست نہ ہوگا،

(۲) راستہ وغیرہ سب زمین کی بیع میں داخل ہوں گے۔ انھیں مستقل حیثیت دے کر الگ معاملہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ذیل کی قسم کے مسائل اس اصول سے مستثنیٰ ہیں:

حمل کے لیے وصیت اور اقرار کرنا صحیح ہے۔ وغیرہ

(۴۲) التابع یسقط بسقوط المتبوع — متبوع کے ساقط ہونے سے تابع ساقط ہو جائیگا۔

جب فرض نماز جنون وغیرہ کی بنا پر ساقط ہوگئی تو سنتیں بھی ساقط ہو جائینگی، اسکے قریب یہ اصول ہے،

(۴۳) یسقط الفرع اذا سقط الاصل — اصل ساقط ہو جانے سے فرع ساقط ہو جاتی ہے۔

فقہاء اسی اصول کی بنا پر کہتے ہیں:

(۴۴) اذا برأ الاصیل برأ الکفیل — جب اصیل بری الذمہ ہوا تو کفیل (ضامن) بھی بری الذمہ ہوگا،

مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص نے اقرار کیا کہ زید کا خالد پر ہزار روپیہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں، خالد انکار کرتا ہے کہ میرے ذمہ کچھ نہیں ہے، اب اگر زید دعویٰ کرے گا تو کفیل (ضامن) کو ادا کرنا پڑے گا، مگر یہ اس صورت میں ہوگا جب گواہ نہ موجود ہوں،

یا شوہر نے خلع کا دعویٰ کیا کہ عورت سے خلع ہوگیا ہے اور عورت انکار کرتی ہے تو عورت شوہر سے جدا ہو جائے گی، البتہ خلع کا مال (وہی اصل ہے) دینا واجب نہ ہوگا،

(۴۵) الحر لا یدخل تحت الید — آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں داخل ہوتا ہے۔

کسی شخص نے کسی بچہ کو غصب کرلیا اور اس کے پاس اچانک یا کسی بیماری وغیرہ سے مرگیا تو اس پر بچہ کا ضمان (کہ اس کے بدلہ بچہ دینا پڑے) نہ واجب ہوگا، کیونکہ آزاد پر کسی شخص کا قبضہ شرعی نقطۂ نظر سے تسلیم ہی نہیں کیا گیا ہے،

ساکت (خاموش) کی طرف کسی بات کی نسبت : ہوگی	(۴۶) لا ینسب الیٰ ساکت قول	ساکت (خاموش) کی طرف کسی بات کی نسبت : درست ہوگی ،

(۱) کسی غیر شخص کو اپنے مال میں تصرف کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی اجازت پر محمول ہوگی ، اور یہ نہ سمجھا جائے گا کہ یہ شخص اس کی طرف سے وکیل ہے جس کی بنا پر دیکھکر خاموش ہوگیا ہے ،

(۲) حاکم کسی بچہ یا ایسے شخص کو جس کو مال میں تصرف (خرید و فروخت وغیرہ) کی اجازت نہیں ہے ، خرید و فروخت کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی حاکم کی طرف سے اجازت نہ سمجھی جائے گی ، وغیرہ

ان مسائل جن میں نفل فرض سے افضل ہے	(۴۷) الفرض افضل من النفل	فرض نفل سے افضل ہے ۔

ذیل کے چند مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں :

(۱) مفلس قرضدار کو مہلت دینے سے جو کہ واجب ہے ، قرض سے سبکدوش کر دینا افضل ہے ۔

(۲) سلام کی ابتدا جواب دینے سے جو کہ واجب ہے ، افضل ہے ،

(۳) وقت سے پہلے وقت کے بعد کے وضو سے جو کہ فرض ہے ، افضل ہے ،

چند اصول و کلیات	(۴۸) الحرب خدعة	جنگ میں چال کی اجازت ہے ۔

یعنی جنگ میں دشمن سے مقابلہ کے وقت چال چل جانے کی اجازت ہے ،

(۴۹) الاجتهاد لا یعارض النص — اجتہاد نص صریح کے مقابل نہیں ہوتا ہے ۔

جس معاملہ میں نص صریح موجود ہو اس میں اجتہاد کی اجازت نہیں ہے ، اسی طرح جس اجتہاد کا فیصلہ نص صریح کے خلاف ہو وہ بھی جائز نہیں ہے ۔

(۵۰) لا ینبغی الحکم علی الموهوم خصوصاً فیما یکون لوجب فیه الاخذ بالاحتیاط	موہوم بات پر حکم دینا مناسب نہیں ہے بالخصوص جہاں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہو۔
(۵۱) حرمة الملك باعتبار حرمة المالك	ملکیت کی حرمت کا اعتبار مالک کی حرمت کے اعتبار سے ہے۔

اس قاعدہ کی رو سے وہ جانور جو کسی کے نام پر یا چرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا جائے اور دوسرا شخص پکڑ لے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، کیونکہ جانور میں خود مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور مالک موجود ہے اس بنا پر اس کی ملکیت کا احترام ضروری ہے۔

(۵۲) الثابت بالعرف کالثابت بالنص	عرف و رواج سے جو بات ثابت ہو وہ نص سے ثابت ہونے کے مثل ہے۔
(۵۳) ان البناء علی الظاهر فیما یتعذر الوقوف علی حقیقته جائز	جس صورت میں اصل حقیقت تک پہنچنا دشوار ہو اس میں ظاہری حالت پر فیصلہ کرنا جائز ہے۔
(۵۴) عند تعارض المعارضة وانعدام الترجیح یجب الاخذ بالاحتیاط	جب مختلف دلیلوں میں ٹکراؤ ہو اور ترجیح کی کوئی صورت نہ بن سکے تو جس میں احتیاط ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔
(۵۵) العادة تجعل حکماً اذا لم یوجد التصریح بخلافه	عرف و عادت کے مطابق اس صورت میں فیصلہ کیا جائیگا جس میں نص صریح اس کے خلاف نہ ہو۔
(۵۶) البناء علی الظاهر واجب مالم یتبین خلافه	ظاہری حالت پر فیصلہ کرنا ضروری ہے جب تک اس کے خلاف ثبوت نہ ہو۔
(۵۷) بین الناس شرکة عامة فی الکلاء والماء	گھاس اور پانی میں سب لوگوں کی شرکت ہے۔

(۵۸) مجرد الخبر لا يصلح حجة	محض خبر حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے
(۵۹) الانسان من جنس قوم ابيه لا من جنس قوم امه	انسان اپنے باپ کی قوم کی جنس سے سمجھا جائیگا اس کی قوم کی جنس سے نہ سمجھا جائیگا (یعنی لڑکے کا اعتبار باپ کی جانب سے ہوگا)
(۶۰) الثابت بالبينة كالثابت بالمعاينة	شہادت سے جو چیز ثابت ہو وہ آنکھوں دیکھی چیز کی طرح ثابت ہے
(۶۱) التعريف بالاسم كالتعريف بالاشارة	نام کے ساتھ تعارف، اشارہ کے ساتھ تعارف کی طرح ہے۔
(۶۲) خبر الواحد لا تنفك عن الشبهة	خبر واحد شبہہ سے خالی نہیں ہوتی ہے
(۶۳) خبر الواحد فيما يرجع الى امر الدين حجة	خبر واحد دینی معاملات میں حجت ہے۔
(۶۴) مطلق الكلام يتقيد بدلالة الحال	جو کلام مطلق ہو وہ کلام کے وقت کی حالت کے ساتھ مقید ہوگا،
(۶۵) المطلق فيما يحتمل التابيد بمنزلة المصرح بذكر التابيد	وہ مطلق کلام جس میں ہمیشگی کا احتمال ہے وہ ہمیشگی ہی پر محمول ہوگا۔
(۶۶) مطلق الكلام يتقيد بالمقصود	مطلق کلام سے جو مقصود ہوگا اسکے ساتھ وہ مقید سمجھا جائیگا،
(۶۷) المعلق بالشرط يثبت بوجود الشرط	جو بات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے ثابت ہوگی،
(۶۸) المعلق بالشرط معدوم قبل الشرط	جو بات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے معدوم ہوگی
(۶۹) يسقط اعتبار دلالة الحال اذا جاء التصريح بخلافها	حالت کی دلالت کا اعتبار نہ ہوگا جب صراحت اس کے خلاف موجود ہے

(۷۰) الاتفاق علی الحکم لا یعتبر الاختلاف فی السبب — حکم میں جب دو فریق متفق ہوں اور اسکے اسباب میں مختلف ہوں تو سبب کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا،

مثلاً زید نے اقرار کیا کہ ہزار روپیہ خالد کا میرے اوپر قرض ہے اور خالد نے کہا کہ قرض نہیں ہے بلکہ تم نے چھین لیا ہے تو اس صورت میں ہزار روپیہ زید کو دینا ضروری ہوگا، سبب میں دونوں (قرض اور غصب) میں اختلاف کا کوئی اثر نہ پڑے گا۔

(۷۱) المطلق لا یحمل علی المقید فی حکمین مختلفین — دو مختلف حکموں میں مطلق کو مقید پر حمل نہ کیا جائے گا،

(۷۲) الشرکۃ الخاصۃ لا تمنع الملک فی المشترک بخلاف الشرکۃ العامۃ — خاص شرکت شرکاء کو مشترک مال کا مالک بناتی ہے عام شرکت میں ایسا نہیں ہوتا ہے،

عام شرکت کی مثال بیت المال اور مال غنیمت وغیرہ ہیں جسمیں سب کا حق ہوتا ہے،

(۷۳) العام کالنص فی اثبات الحکم فی کل ما یتناولہ — عام لفظ جس جس چیز کو شامل ہوگا اس میں حکم اسی طرح ثابت ہوگا جیسے نص صریح سے ثابت ہوتا ہے،

(۷۴) العارض قبل حصول المقصود بالشئ کالمقترن باصل السبب — شئی سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے جب عارض پیش آجائے تو اسکی حیثیت ایسی ہی ہوگی جیسے کہ اصل سبب کے ساتھ عارض لاحق ہوا ہے (اس کا اثر حکم اور فیصلہ میں ظاہر ہوگا)

(۷۵) المختلف فیہ بامضاء الامام باجتہادہ یصیر کالمتفق علیہ — جس اختلافی مسئلہ کا حاکم (قاضی) اپنے اجتہاد سے فیصلہ کردے تو اسکی حیثیت متفق علیہ مسئلہ جیسی ہوجائیگی۔

(۷۶) مال المسلمین لا یصیر غنیمة للمسلمین بحال	مسلمان کا مال مسلمان کے لیے کسی حال میں مال غنیمت نہیں بنتا ،
(۷۷) لا یجوز مخالفة الاجماع	اجماع منعقد ہونے کے بعد اسکی مخالفت جائز نہیں ہے ،
(۷۸) العادة معتبرة فی تقیید مطلق الکلام	مطلق کلام کو مقید کرنے میں عادت اور رواج کا اعتبار ہوگا،
(۷۹) ما عرف قیامه فالاصل بقاءه ما لم یعلم الهلاک	جس چیز کے قیام کا علم ہو تو جب تک اسکی ہلاکت کا علم نہ ہو جائے اس کو باقی سمجھا جائیگا۔
(۸۰) ببعض العلة لا یثبت شئ من الحکم	بعض علت کے پائے جانے سے حکم نہ ثابت ہوگا۔
(۸۱) ما یفعل عن اجتهاد ونظر یکون محمولا علی الصواب مهما امکن	جو فیصلہ غور وفکر اور اجتہاد کے بعد کیا جائیگا وہ جہاں تک ممکن ہوگا راستی پر محمول کیا جائے گا ،
(۸۲) السکران فی الحکم کالصاحی	حکم کے معاملہ میں نشہ میں مدہوش، ہوش والے کی طرح شمار ہوگا
(۸۳) عند اجتماع الحقوق یبدأ بالاهم	جب کئی حقوق جمع ہوں تو زیادہ اہم حق کے ساتھ ابتدا کی جائے گی ،
(۸۴) نقل الثقات الاخبار حجة شرعیة فی وجوب العمل بها	ثقہ (قابل اعتماد) اشخاص کا خبر بیان کرنا عمل کے وجوب میں شرعی حجت ہے ،
(۸۵) لا یجوز ترک الواجب للاستحباب	مستحب کام کے لیے ترک واجب جائز نہیں ہے۔
(۸۶) المصیر الی البدل عند	بدل کی طرح رجوع اصل کے فوت ہوجانے

فوات الاصل لا مع قیامه	کی صورت میں ہوگا، اصل کی موجودگی میں نہیں ہے،
(۸۷) انما یبتنی الحکم علی المقصود لا علی ظاهر اللفظ	حکم اصل مقصود پر مبنی قرار پائیگا ظاہر لفظ پر نہیں،
(۸۸) العرف یسقط اعتباره عند وجود التسمیة بخلافه	عرف ورواج کا اعتبار اس صورت میں ساقط ہوجاتا ہے جب اسکے خلاف چیز کا نام درج پا جائے
(۸۹) المباح یملك بالاحراز	مباح شی پر ملکیت اسکی حفاظت کرنے سے قائم ہوجاتی ہے،
(۹۰) یجب الحمل بالمجاز اذا تعذر العمل بالحقیقة	مجاز پر عمل اس وقت جائز ہے جبکہ حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہو،
(۹۱) الکتاب ممن نای کالخطاب ممن دنا .	دور والے سے خط وکتابت کا وہی حکم ہے جیسے قریب والے سے بات چیت کا،
(۹۲) الولد یتبع خیر الابوین دینا	والدین کے مذہب میں جس کا مذہب بہتر ہوگا بچہ اسکے تابع سمجھا جائیگا .
(۹۳) من فی دار الحرب فی حق من هو فی دار الاسلام کالمیت	جو شخص دار الحرب میں ہے وہ اس شخص کے حق میں جو دار الاسلام میں ہے مردہ تصور کیا جائیگا ،
(۹۴) الباطل لا یلحقه الاجازة	باطل امر کی اجازت اجازت نہیں ہے،
(۹۵) شرط صحة الصدقة التملیك	زکوٰۃ کی صحیح ادائیگی کی شرط اس کا مالک بنانا ہے،
(۹۶) التبرع فی المرض وصیة	مرض موت میں احسان وسلوک وصیت کے حکم میں ہے
(۹۷) ما کان علی وجه الاباحة	جو چیز مباح ہے اس میں المداوا ور مطلق

يستوى فيه الغنى والفقير	سب برابر ہیں ۔
(۹۸) خير الامور اوساطها	بہترین کام وہ ہیں جن میں میانہ روی اور اعتدال کا لحاظ کیا گیا ہو ۔
(۹۹) الحق متى ثبت لا يبطل بالتاخير ولا بالكتمان	حق جب ایک بار ثابت ہو گیا تو ٹال مٹول اور چھپانے سے باطل نہ ہو گا ۔
(۱۰۰) قول الواحد العدل فى امور الدين مقبول كما يقبل فى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته وكما يقبل فى هلال رمضان وكما يقبل فى رواية الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[۱]	ایک عادل کا خبر دینا معاملات میں مقبول ہے جس طرح پانی کی پاکی و ناپاکی میں رمضان کے چاند میں اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں

ان کے علاوہ اور بہت سے کلیات ہیں جو طوالت کے خیال سے نہیں نقل کیے گئے ہیں، جن کا سمجھنا نسبتۃً دشوار تھا ۔

ان اصول وکلیات کے استعمال میں بنیادی حیثیت سے دو باتیں ضروری ہیں:

(۱) موقع و محل کی مناسبت کہ فقہا نے کن مواقع پر کس طرح انھیں استعمال کیا ہے ۔

(۲) بحیثیت مجموعی اصول وکلیات کا علم ایسا ہو کہ ایک اصول سے مسئلہ کا استدلال جائے خواہ دوسرے کی خلاف ورزی لازم آئے ۔

---

[۱] ان کے لیے ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر الموافقات اور شرح سیر کبیر ہر چہار جلد ۔

امام ربیع بن صبیح بصری ہندی

از جناب قاضی اطہر صاحب مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

(۲)

امام ربیع کی عملی سرگرمی کا مرکز عبادان | چونکہ عبادان امام ربیع کی عملی زندگی کا مرکز تھا، اور آپ نے اسی مقام کو اپنا مستقر بنایا تھا، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عبادان کی مختصر تاریخ اور اس کی اہمیت بیان کردیجائے،

سنہ ۱۴ھ میں بصرہ آباد کیا گیا اور دیکھتے دیکھتے مشرق وسطیٰ کا بہت بڑا شہر بن گیا، اور اس کے اطراف و جوانب کے علاقے دور دور تک آباد ہوگئے، چونکہ قدیم زمانے سے عراق کا یہ علاقہ ایرانیوں کے زیر اقتدار تھا اور یہاں ان کی آبادیاں تھیں، اس لیے بصرہ کے محلوں اور نواحی بستیوں کے نام میں عجمیت نمایاں رہی، اور جس شخص کے نام پر کوئی بستی یا محلہ آباد ہوا اس کے نام کے آخر میں الف اور نون بڑھا کر اس بستی کا نام رکھدیا گیا، مثلاً خیرتان خیرہ بنت حمزۃ قشیریہ کے نام پر، جبیران جبیر بن حیہ کے نام پر، زیادان زیاد مولیٰ بنی ہاشم کے نام پر، نافعان نافع بن حارث ثقفی کے نام پر، اسی طرح عبادان کا نام عباد بن حصین حنظلی کے نام پر رکھا گیا، یہ وہی عباد بن حصین ہیں جنھوں نے فتح کابل میں بڑی بہادری دکھائی تھی، اور امام حسن بصری نے ان کو دیکھکر کہا تھا کہ اب مجھے یقین ہوا کہ ایک شخص ایک ہزار آدمیوں کے برابر ہو سکتا ہے، آپ بنو تمیم کے مشہور شہسوار تھے، حضرت ابن زبیرؓ کے زمانہ میں بصرہ میں محکمۂ پولیس کے افسر اعلیٰ تھے، ہشام بن کلبی کی روایت کے مطابق

عباد بن حصین نے سب سے پہلے خود ہی اس مقام میں مرابطت کی، اس کے بعد ربیع بن صبیح نے اہل کوفہ سے چندہ کر کے اس کی قلعہ بندی کی اور یہیں رہ کر مرابطت کی خدمت انجام دینے لگے۔[1]

عبادان فوجی اعتبار سے اہم مقام تھا، اس لیے یہاں پر ہمیشہ مطوعین و مرابطین کی جمعیت رہا کی جو عام طور سے عباد و زہاد اور علماء و صلحاء پر مشتمل تھی، اور خوارج اور بحری ڈاکوؤں اور باغی عناصر کا مقابلہ کر کے ان کو شکست دیا کرتی تھی، ابن حوقل کا بیان ہے:

واما عبادان فحصن صغیر عامر	عبادان چھوٹا سا قلعہ ہے جو سمندر کے کنارے
علی شط البحر و مجمع ماء دجلۃ وھو	دریائے دجلہ کے پانی گرنے کی جگہ پر آباد ہے،
رباط کان فیہ المحاربون	یہ رباط ہے جس میں صفریہ اور قطریہ وغیرہ
للصفریۃ والقطریۃ وغیرھم	بحری ڈاکوؤں سے جنگ کرنے والے لوگ
من متلصصۃ البحر علی دوام	رہا کرتے تھے، یہ لوگ ہمیشہ یہاں اسی کام
الایام مرابطون[2]	کے لیے تیار رہتے ہیں،

اصطخری نے مسالک الممالک میں یہی عبارت لکھی ہے، البتہ اس میں "المحاربون" کی جگہ محاربین ہے اور صفریہ کا لفظ نہیں ہے،[3]

چوتھی صدی تک عبادان کے ساتھ بطور صفت کے "المطوعہ" کا لفظ استعمال ہوتا تھا، جیسا کہ مقدسی نے احسن التقاسیم میں لکھا ہے،[4]

عبادان کے محل وقوع کے بارے میں مقدسی نے تفصیل سے کام لیا ہے، اور بتایا ہے کہ بصرہ سے ابلہ دو بریدپر واقع ہے، وہاں سے بیان ایک مرحلہ پر ہے اور پھر بیان سے عبادان ایک مرحلہ پر ہے۔ پھر لکھا ہے[5]

---

[1] فتوح البلدان ص ۳۶۱ و ۳۶۲ ملخصاً [2] کتاب صورۃ الارض لابن حوقل ص ۴۸ [3] مسالک الممالک ص ۳۳ و ۳۴ [4] احسن التقاسیم ص ۱۱۴ [5] ایضاً ص ۱۳۴

عبادان مدینة فی جزیرة	عبادان دریائے دجلہ اور نہر خورستان کے
بین دجلة العراق ونهر خورستان	درمیانی جزیرہ میں سمندر کے ساحل پر ایک
علی البحر لیس وراءها بلد	شہر ہے، اس کے پیچھے نہ کوئی شہر ہے نہ کوئی
ولا قریة الا البحر فیها رباطا	گاؤں ہے، بلکہ سمندر ہے، اس میں مرابطین
وعباد، وصالحون، اکثرهم	کے اڈے ہیں اور عباد وصلحا ہیں، ان میں
صناع الحصر من الحلفاء	اکثر چھلکے کی چٹائیاں بناتے ہیں، یہاں
غیر ان الماء بها ضیق والبحر	پانی کی بڑی قلت ہے، اور سمندر میں
علیها مطبق[1]	مد وجزر رہا کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عبادان دریائے دجلہ اور دریائے خورستان کے سنگم پر ایک معمولی آبادی کی شکل میں تھا، جہاں وبائی امراض، پانی کی قلت اور مد وجزر کی ہنگامہ آرائی تھی، کھانے پینے کی سخت تنگی تھی، اور معاش ومعیشت کے لیے کوئی وسیلہ نہ تھا، مگر یہ ویرانہ علما وصلحا وعباد وزہاد اور متطوعین ومرابطین سے معمور تھا، اور یہاں کے لوگ راتوں میں اللہ تعالیٰ کے حضور، وقت اور دنوں میں دشمنوں کے مقابلہ میں شیر نکر گرجتے تھے، پورا عبادان صلحائے امت کے لیے رباط وزاویہ تھا، حضرت بشر بن حارث کا قول ہے، عبادان عبادت کا میدان ہے، بشر کا قول ہے، جو زہد چاہتا ہے وہ عبادان چلا جائے، میری آرزو ہے کہ کاش مجھے بھی عبادان کے زاویوں میں ایک زاویہ نصیب ہوتا اور میں اس میں عافیت سے رہتا، حضرت امام احمد بن حنبل کا ارشاد ہے، عبادان میں ہمیشہ عباد وزہاد آتے رہے ہیں، میں نے وہاں مذاہب عابد کو دیکھا ہے[2] یہاں دوسرے اسلامی شہروں کی طرح ائمۂ حدیث اور علمائے دین کا درس بھی جاری رہتا تھا، حدیث کے طالب علم اپنے علمی سفر میں عبادان بھی جاتے اور وہاں حدیث کا درس لیتے تھے، امام

---

[1] احسن التقاسیم ص ۱۱۸ [2] صفۃ الصفوۃ ج ۴ ص ۴۰

احمد بن حنبل کا بیان ہے کہ میں ۱۸۶ھ کے اخیر عشرہ میں عبادان گیا تو مرابط کو دیکھا اور وہیں پر ابو الربیع بھی تھے، میں نے ان سے حدیث لکھی[1]۔

ان تصریحات کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ عبادان ایک معمولی سی بستی ہونے کے باوجود حربی اعتبار سے کس قدر اہم مقام تھا، ان وجوہ کی بنا پر امام ربیع بن صبیح نے اسے قلعہ بند کیا تھا، اور اسکی مرکزیت قائم کرنے کیلئے ہر طرح کی کوشش کی آجکل عبادان حکومت ایران کے ماتحت ہے جہاں گذشتہ دنوں تیل کا فتنہ برپا ہوا تھا، یہ مقام ایران میں تیل کی پیداوار کے اعتبار سے بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے، اور جدید طرز کا بہت بڑا شہر بن گیا ہے، جہاں اب عباد و زہاد کے بجائے کمپنی کے مزدور اور ملازمین رہتے ہیں،

غزوۂ باربد یعنی بھاڑبھوت، گجرات اور حضرت ربیع کی شرکت و وفات

غزوۂ باربد کا تذکرہ طبری، ابن اثیر اور ابن خلدون وغیرہ نے معمولی فرق کے ساتھ کیا ہے، ہم یہاں تاریخ طبری سے اس غزوہ کی تفصیل پیش کرتے ہیں، طبری نے ۱۵۹ھ کے واقعات لکھے ہیں کہ اس سال خلیفہ مہدی نے عبد الملک بن شہاب مسمعی کو سمندر کی راہ سے بلاد ہند روانہ کیا، اور ان کے ہمراہ مندرجۂ ذیل فوجوں اور رضا کاروں کو عبد الملک بن شہاب مسمعی کی قیادت میں بھیجا،

۲۰۰۰ دو ہزار بصرہ کی مختلف سرکاری فوج سے،

۱۵۰۰ ڈیڑھ ہزار ان مطوعین و مرابطین سے جو اپنے طور پر مرابطت کرتے تھے،

۷۰۰ سات سو اہل شام سے ان شامی فوجوں کے امیر و قائد یزید بن الحباب مذحجی نامی ایک شامی تھے،

۱۰۰۰ ایک ہزار بصرہ کے مطوعین و مرابطین سے جو اپنے خرچ سے نکلے تھے، اسی فوج میں جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے، ربیع بن صبیح بھی تھے،

---

[1] مناقب الامام احمد لابن جوزی ص ۲۶

۴۰۰۰ چار ہزار اسواریوں اور سیابجہ سے

یہ کل نو ہزار دو سو فوج تھی،

خلیفہ مہدی کو اس مہم سے بہت زیادہ دلچسپی تھی، اس کی روانگی کے انتظامات کے لیے ابوالقاسم محرز بن ابراہیم کو خاص طور سے مقرر کیا، چنانچہ پورے انتظام و اہتمام کے ساتھ یہ فوج روانہ ہوئی، یہاں تک کہ سنہ ۱۶۰ھ میں بلادِ ہند کے مقام باربد تک پہنچ گئی۔[1]

اس کے بعد علامہ طبری نے سنہ ۱۶۰ھ کے واقعات میں لکھا ہے اور سنہ ۱۶۰ھ میں عبد الملک ابن شہاب مسمعی مطوعہ وغیرہ کو لے کر شہر باربد پہنچے، دو دن کے بعد جنگ شروع کر دی، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو زبردست فتح دی، اسلامی فوج کے سوار ہر طرف بستی میں داخل ہو گئے، اور دشمنوں کو اپنے بت خانہ کے اندر پناہ لینے پر مجبور کر دیا، آخر میں ان کو شکست ہوئی اور تمام آدمی کام آئے، اور مسلمانوں میں سے بیس سے کچھ زائد آدمی شہید ہوئے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے یہ شہر مسلمانوں کو دیدیا، مگر جنگ کے بعد سمندر میں طغیانی آگئی، اس لیے مسلمانوں کی فوج فوراً واپس نہ ہو سکی، اور موسم کے خوشگوار ہونے تک ٹھہر گئی، اس زمانۂ قیام میں مجاہدوں کے منہ میں ایک بیماری پیدا ہو گئی، جسے حمام قر کہا جاتا ہے، اس بیماری سے ایک ہزار آدمی کے قریب مر گئے، ان ہی میں ربیع ابن صبیح بھی ہیں، پھر جب واپسی کے حالات سازگار ہوئے تو وہاں سے روانہ ہوئے، جب فارس کے ایک ساحل پر پہنچے جسے بحر حمران کہا جاتا ہے تو رات کو ایک تیز و تند ہوا چلی جس نے سب جہازوں کو توڑ دیا، ان میں سے کچھ غرق ہو گئے اور کچھ بچ گئے، جو لوگ بچ گئے تھے انھوں نے بصرہ کے گورنر محمد بن سلیمان کی خدمت میں لیجا کر قیدیوں کو پیش کیا، ان میں باربد کے راجہ کی بیٹی بھی تھی،[2]

باربد بھاڑ بھوت کی تعریب ہے، جو گجرات کے ضلع بھڑوچ میں ایک قدیم تاریخی مقام ہے،

---

[1] تاریخ طبری ج ۶ ص ۲۵۴ [2] ایضاً ص ۲۹۳

اس مقام پر مہاراجگان بلہرا کے ماتحت ایک راجہ تھا، یہاں ہندوؤں کا بہت بڑا بت خانہ تھا، اب بھی اس جگہ ہر بارہ سال کے بعد ہندوؤں کا بہت بڑا مذہبی میلہ ہوتا ہے،

خلیفہ مہدی سے پہلے خلیفہ منصور کے زمانہ میں بھی بھاڑبھوت پر فوج کشی ہوئی تھی، مگر فتح نہ ہوسکا تھا، جیسا کہ بلاذری نے تصریح کی ہے،

وولی امیرالمومنین المنصور	امیرالمومنین منصور نے سندھ پر ہشام بن عمرو
رحمه الله هشام بن عمرو	تغلبی کو مقرر کیا، انھوں نے ناقابل تسخیر مقامات
التغلبی السند ففتح ما استغلق	کو فتح کیا، اور عمرو بن جمل کو جنگی جہازوں
ووجه عمرو بن جمل فی بوارج	کی معیت میں باربد کی طرف
الی باربد[1] الخ	روانہ کیا،

عمرو بن جمل کے کئی سال بعد عبد الملک بن شہاب کا باربد پر دوسرا حملہ تھا، پہلی فوجکشی سندھ سے اس کے گورنر کے زیر اہتمام ہوئی تھی اور دوسری فوجکشی بغداد کے خلیفہ کی خاص نگرانی میں ہوئی جس سے اس مقام کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے،

ربیع کی جائے وفات اور مدفن طبری، ابن اثیر اور ابن خلدون وغیرہ نے غزوۂ باربد کی جو تفصیل بیان کی ہے، اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ یہ غزوہ سندھ میں نہیں بلکہ بلاد ہند کے ایک شہر باربد میں ہوا جو اس زمانہ میں ایک ہندو راجہ کی راجدھانی تھا، اور گجرات میں بھڑوچ کے قریب تھا، امام ربیع بن صبیح مع دوسرے ایک ہزار مجاہدین اسلام کے اسی جگہ یا اس کے قریب کہیں ایک وبائی مرض میں انتقال کر گئے، اور جائے انتقال ہی پر ان کی تجہیز و تکفین ہوئی، طبری نے لکھا ہے:

وفیها وجه المهدی عبدالملك	اور ۱۵۹ھ میں خلیفہ مہدی نے عبد الملک

---

[1] فتوح البلدان ص ۴۳۱ میرے پیش نظر مصری نسخہ میں باربد کے بجائے نارند غلط چھپ گیا ہے،

بن شهاب المسمعي في البحر	ابن شہاب مسمعی کو بحری راہ سے بلادِ ہند
الى بلاد الهند[1]	روانہ کیا،

پھر اس مہم کے پہنچنے کا حال یوں لکھا ہے:

فمضوا لوجههم حتى اتوا	یہ لوگ چلے اور سیدھے بلادِ ہند کے
باربد من بلاد الهند[2]	شہر باربد پہنچ گئے،

ابن اثیر نے الکامل میں ذکر فتح باربد میں لکھا ہے:

كان المهدي قد سير سنة	مہدی نے ۱۵۹ھ میں بحری راہ سے ایک
تسع وخمسين ومائة جيشا	فوجی مہم جس کے امیر عبد الملک بن شہاب
في البحر، وعليهم عبد الملك	مسمعی تھے، بلادِ ہند کو روانہ کی، اس میں
بن شهاب المسمعي الى بلاد	بہت سی فوج اور مطوعہ کے رضاکار شامل
الهند في جمع كثير من الجند	تھے، ان ہی میں ربیع بن صبیح بھی تھے،
والمتطوعة وفيهم الربيع	یہ لشکر بغداد سے روانہ ہوا،
بن صبيح فساروا حتى نزلوا	اور باربد میں اترا،
على باربد[3]	

ہندوستان کے شہر باربد پر فوج کشی اور اس سلسلے میں امام ربیع اور ایک ہزار مجاہدین کے انتقال کی تصریح کے باوجود، ان حضرات کے جائے وصال اور دفن کی تعیین تاریخی دلائل وشواہد کی روشنی میں نہیں ہو سکی۔ طبری نے لکھا ہے:

وافاءها الله عليهم، وهاج	اللہ نے اس شہر کو مسلمانوں کے قبضہ میں دیا
البحر فلم يقدروا على ركوبه	اور سمندر میں ہیجان پیدا ہوا جس کی وجہ سے

---

[1] تاریخ طبری ج ۹ ص ۲۵۲ [2] ایضاً ص ۲۵۳ [3] الکامل ج ۶ ص ۱۷

ولا نصرف فاقاموا الى ان يطيب الخ[1]

مجاہدین بحری سفر اور واپسی پر قادر نہ ہو سکے، اس لیے حالات کے خوشگوار ہونے تک ٹھہرے رہے۔

ابن اثیر کا بیان ہے:

وافاءها الله عليهم فهاج عليهم البحر فاقاموا الى ان يطيب[2]

اور اللہ تعالیٰ نے اس شہر پر مسلمانوں کو قابض کیا، اسکے بعد سمندر میں جوش و ہیجان پیدا ہو گیا اس لیے یہ لوگ موسم کے خوشگوار ہونے تک مقیم رہے۔

ان دونوں عبارتوں میں فوج کی جائے قیام کا تذکرہ نہیں ہے، مگر سیاق و سباق سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ باربد کے فتح ہو جانے کے بعد مجاہدین اسی جگہ ٹھہر گئے تھے، اور یہیں "حمام قر" کی وبا جس میں ایک ہزار مجاہدین اسلام مع ربیع بن صبیح کے فوت ہوئے اور یہیں دفن ہوئے، دوسرے مورخوں اور تذکرہ نویسوں نے بھی ہندوستان ہی میں امام ربیع کی وفات کی تصریح کی ہے، مگر جائے وفات اور مدفن کے بارے میں ایسا انداز بیان اختیار کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ باربد میں نہیں بلکہ اس کے آس پاس کسی دوسری جگہ پیش آیا تھا، چنانچہ علامہ محمد بن سعد واقدی نے طبقات میں لکھا ہے:

خرج غازيا الى الهند فمات فدفن فى جزيرة من الجزائر سنة ۱۶۰ھ فى اول خلافة المهدى، اخبرنى بذالك شيخ من اهل البصرة كان معه[3]

ربیع جہاد کیلئے ہندوستان گئے اور ۱۶۰ھ میں مہدی کے ابتدائی دور خلافت میں فوت ہو گئے، اور ایک جزیرہ میں دفن کیے گئے، اس واقعہ کو مجھ سے بصرہ کے ایک بوڑھے آدمی نے بیان کیا ہے جو ربیع کے ساتھ تھا۔

۱؎ طبری ج ۲ ص ۲۵۳ ۲؎ الکامل ابن اثیر ج ۶ ص ۱۷ ۳؎ طبقات جلد ۷ قسم دوم ص ۴۶

ابن سعد کا یہ بیان اس لیے بہت ہی ثقہ اور معتمد ہے کہ انھوں نے بصرہ کے ایک ایسے بزرگ سے اسے سنا ہے جو خود امام ربیع کے ساتھ بھاڑ بھوت کی جنگ میں شریک تھے، اور انھوں نے آنکھوں دیکھا حال بیان کیا ہے، علامہ ابن سعد کی اسی تحقیق اور روایت کو علامہ بلاذری نے بھی تسلیم کیا ہے، اور فتوح البلدان میں لکھا ہے:

وکان خرج غازیا الی الھند	ربیع بحری راہ سے ہندستان کی طرف جہاد کیلیے
فی البحر. فمات فدفن فی جزیرۃ	آئے اور اسی طرف انکا انتقال ہوگیا اور ایک
من الجزائر فی سنۃ ستین ومائۃ[1]	جزیرہ میں دفن کیے گئے، یہ واقعہ ۱۶۰ھ کا ہے۔

متاخرین میں علامہ ابن عماد حنبلی متوفی ۱۰۸۹ھ شذرات الذہب میں ۱۶۰ھ کے واقعات میں لکھتے ہیں:

وتوفی فی غزوۃ الھند فی الرجفۃ	ربیع غزوۂ ہند سے بحری راستہ سے واپسی
بالبحر الربیع بن صبیح البصری[2]	کے موقع پر فوت ہوگئے۔

ان قدیم و جدید عرب مورخوں اور تذکرہ نویسوں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ربیع کی جائے وفات اور مدفن یا تو خود باربد ہے یا اس کے اور سمندر کے درمیان کوئی جزیرہ یا ٹاپو ہے، مگر ان تصریحات کے علی الرغم ہمارے ہندی مورخوں اور تذکرہ نویسوں نے امام ربیع کی جائے وفات سندھ میں بتائی ہے، ہمارے علم میں سب سے پہلے علامہ محمد طاہر پٹنی گجراتی نے المغنی" ربیع کے سندھ میں انتقال کرنے کی تصریح کی ہے، ان کے بعد تمام ہندوستانی تذکرہ نویسوں نے اسی کو سامنے رکھکر ربیع کی وفات سندھ میں لکھ دی، اور کسی نے علامہ ابن سعد، واقدی، علامہ ابو الحسن بلاذری اور علامہ ابن عماد حنبلی وغیرہ جیسے مسلمہ اور بلند پایہ محققوں کی تصریحات پر توجہ نہیں دی، چنانچہ علامہ غلام علی آزاد نے" سبحۃ المرجان فی آثار الھندوستان" میں (ص ۲۶) مولوی رحمٰن علی نے

---

[1] فتوح البلدان ص ۳۶۲ [2] شذرات الذہب ج ۱ ص ۲۴۷

تذکرہ علماے ہند" میں (ص ۳) اور مولانا عبد الحی نے "نزہۃ الخواطر" میں (ج ۱، ص ۳۰) ربیع کی وفات سندھ ہی میں بتائی ہے،

ہمارے خیال میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ کسی نے غزوۂ باربد کے بیان میں "بلاد ہند" لکھنے کے باوجود یہ نہیں بتایا ہے کہ یہ مقام کہاں واقع ہے، اور اسے ہندوستان کا ایک شہر بتادیا، اس کے ہندوستان میں وقوع کی دلالت کے لیے کافی سمجھا، مگر ہمارے مورخوں کو عرب مورخوں کی قدیم اصطلاح کی طرف توجہ نہ ہوسکی کہ وہ سندھ اور ہند کو دو الگ الگ ملک مانتے تھے اور بلاد سندھ کو بلاد ہند میں شمار نہیں کرتے تھے، اسی عدم توجہی کی بناپر انھوں نے باربد کو بھی سندھ ہی کا کوئی مقام سمجھ لیا ہوگا، نیز جس زمانہ میں غزوۂ باربد پیش آیا اس میں سندھ اور اس کے اطراف میں مسلمانوں کا دور دورہ تھا، اور ان میں ان کی سرگرمیاں عام تھیں اور گجرات جیسے سندھ سے دور دراز مقام پر اس طرح کی مہم عام نہ تھی، اس لیے بھی خیال ہوا ہوگا کہ باربد سندھ کا کوئی شہر رہا ہوگا۔

گجرات کے مسلمانوں میں اب تک عام طور سے یہ مشہور ہے کہ بھاڑبھوت اور راندیر ضلع سورت میں کسی تابعی کا مزار ہے، بلکہ راندیر میں ایک خاص مزار کو تابعی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، مگر اب تک اس شہرت کی تحقیق نہ ہوسکی، بہت ممکن ہے کہ ان ہی دونوں جگہوں میں سے کسی جگہ حضرت ربیع بن صبیح اور ان کے علاوہ بہت سے مجاہدین آسودہ خواب ہوں، غالب گمان ہے کہ یہ مقدس خطہ بھاڑبھوت یا اس کے آس پاس میں ہوگا،

اولاد و احفاد امام ربیع بن صبیح کی اولاد "عبادان" اور دوسرے مقامات میں پھلی پھولی، اور ان کی نسل میں بڑے بڑے علما، اور صلحا، وعباد پیدا ہوئے۔

آپ کی اولاد کے بارے میں بھی کچھ زیادہ معلومات نہ مل سکیں، البتہ دو صاحبزادے اور ایک نواسہ کا

حال معلوم ہو سکا ہے،

(۱) عبدہ بن ربیع بن صبیح ۔ آپ کی اولاد میں ایک عالم و محدث ابوبکر احمد بن سلیمان بن ایوب بن اسحاق بن عبدہ بن ربیع بن صبیح عبادانی قرشی ہیں، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں ان کا تذکرہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ آپ بغداد میں قیام کرتے تھے، علی بن حرب طائی سے حدیث کی روایت کی، اور آپ کے مشہور امام حدیث ابوعبداللہ حاکم اور ابوعلی بن شاذان نے روایت کی، ان کے علاوہ بھی ایک جماعت نے آپ سے علم حاصل کیا،[۱]

(۲) سلیمان بن ربیع ہندی ۔ ان کا تذکرہ علامہ محمد طاہر گجراتی نے "قانون الموضوعات والضعفاء" میں امام سیوطی کی کتاب الوجیز کے حوالے سے کیا ہے ۔ اور ان کی تضعیف کرتے ہوئے امام دار قطنی کا قول نقل کیا ہے،[۲]

(۳) اسحاق بن عباد ۔ امام ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعدیل میں انکو ابن ابنۃ ربیع بن صبیح لکھا ہے، اور ان کا نواسہ بتایا ہے ۔ اسحاق نے سلمہ بن سعید سے روایت کی ہے، اور ان سے عبدالصمد بن محمد عبادانی نے روایت کی ہے ۔[۳]

عبدالصمد بن محمد عبادانی نے حضرت امام احمد بن حنبل سے روایت کی ہے، اور ان کی زندگی کے بعض واقعات ان کی زبانی بیان کیے ہیں،[۴]

تاریخ و رجال کی کتابوں میں چھان بین کرنے سے حضرت امام ربیع بن صبیح سعدی بصری ہندی کے مزید حالات مل سکتے ہیں، ہم نے اپنی بساط بھر آپ کے سوانح کو اس مقالہ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔

---

[۱] کتاب الانساب ورق ۳۷۹ [۲] قانون الموضوعات ملحق تذکرۃ الموضوعات ص ۲۶۰ [۳] کتاب الجرح والتعدیل ج ۱ ق ۱ ص ۲۳۰ [۴] مناقب الامام احمد ابن جوزی ص ۲۶

ابن تیمیہ اور مسئلۂ کلیات

از مرزا محمد یوسف استاد عربی مدرسۂ عالیہ رام پور

سال گذشتہ ثقافت لاہور میں مولانا محمد حنیف صاحب کا ایک مضمون "ارسطو کی منطق پر ابن تیمیہ کے اعتراضات" ثقافت لاہور کے کئی نمبروں میں چھپا تھا، مگر مجھکو صرف اکتوبر نمبر دیکھنے کو مل سکا، اسے دیکھ کر یہ محسوس ہوا کہ اگر اس میں چند چیزیں اور ہوتیں تو زیادہ اچھا ہوتا جن کی بڑی کمی محسوس ہوتی ہے، بلکہ ان کے نہ ہونے سے شدید غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس لیے ان کی نشاندہی کر دینا مناسب معلوم ہوا۔

۱۔ یہ تو نہیں کہنا چاہیے کہ مضمون نگار نے ابن تیمیہ کی "الرد علی المنطقیین" کو دیکھے بغیر یہ مضمون لکھا ہے، لیکن مضمون میں "الرد علی المنطقیین" کے اقتباسات کا فقدان نمایاں ہے، یہ صحیح ہے کہ یہ مضمون اصل میں ایسے عدیم الفرصت فلاسفہ کے مجمع میں پڑھنے کے لیے لکھا گیا تھا جن کی اکثریت عربی سے ناآشنا تھی، اس لیے اس اجتماع میں عربی عبارتوں کا پڑھنا ضروری نہیں تھا لیکن جہاں مضمون نگار نے ابن تیمیہ کی رائیں اپنے الفاظ میں نقل کی ہیں، کیا اچھا ہوتا کہ وہ بین الہلالین ان کے الفاظ کا اردو ترجمہ تحریر فرما دیتے یا ثقافت میں اشاعت کے وقت اصل عبارتوں کو بھی نقل کر دیتے۔

آجکل کے عربی داں یا جدید فلسفہ کے واقف کار یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ قدیم کو بھی سمجھ سکتے ہیں، جو صحیح نہیں ہے، اس کا یہ نتیجہ ہے کہ ایسے لوگ مفکرین قدیم کی طرف اکثر ایسے افکار منسوب کر دیتے ہیں جن سے وہ بمراحل دور تھے، مثلاً حنیف صاحب نے لکھا ہے:

"علامہ (ابن تیمیہ) کی رائے میں اس مفروضہ کی ابتدا فیثاغورث سے ہوئی ہے کہ موجودات و حقایق کلیہ کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے، جو اثبات و تصدیق کے لیے قطعی جزئیات و افراد کا مرہون منت نہیں ہے[1]۔"

مگر جو شخص بھی فیثاغورث اور اس کے نظامِ فکر سے واقف ہے اس کی تغلیط کرے گا، تمام مورخین اسلام اور مورخین یورپ متفق اللسان ہیں کہ

"اصل کائنات اور مبدأ موجودات فیثاغورث کے نزدیک اعداد و مقادیر ہیں۔"

چنانچہ شہرستانی نے الملل والنحل میں لکھا ہے:

وقال مبدء الموجودات هو العدد وهو اول مبدع ابدعه الباری[2]	فیثاغورث کہتا تھا کہ مبدء موجودات (یعنی کائنات کی اصل) عدد ہے اور وہ پہلا مبدع ہے جس کا باری تعالیٰ نے ابداع فرمایا۔

اسی طرح امام رازی نے المحصل میں لکھا ہے:

الفرقة الثانية هم اصحاب فیثاغورث وهم الذین قالوا المبادی هی الاعداد المتولدة فی الوحدات[3]	دوسرا فرقہ فیثاغورث کے پیروؤں کا ہے جو کہتے ہیں کہ مبادی [اصل کائنات] صرف اعداد ہیں جو اکائیوں سے پیدا ہوتے ہیں۔

یہی عہد حاضر کے مورخین کا خیال ہے:

"ان (فیثاغورثیوں) کے خام موجودیتی فکر نے اس خیال کو اس نظریہ میں تبدیل کر دیا کہ عدد ہی اشیاء کا جوہر ہے۔ ہر شے عدد ہے اور فقط اعداد پر مشتمل ہے[4]۔"

---

[1] ثقافت لاہور بابت اکتوبر ۱۹۵۸ء ص ۲۱ (آیندہ اس کا حوالہ صرف ثقافت کے نام سے دیا جائے گا)
[2] الملل والنحل للشہرستانی ص ۱۶۳ [3] المحصل للرازی ص ۸۹ [4] مختصر تاریخ فلسفہ ص ۳۸

متقدمین و متاخرین کے اس اجماع کے بعد "حقائق کلیہ کے مستقل بالذات وجود" کے نظریہ کا فیثاغورث کی جانب انتساب اگر خرق اجماع نہیں تو پھر کیا ہے، اور اس کے بعد ابن تیمیہ اور ان کی "الرد علی المنطقیین" کی علمی حلقوں میں کیا قیمت رہ جائیگی، ابن تیمیہ کی شان اس سے بلند تھی کم از کم تاریخی حقایق کے ثبت کرنے میں وہ خرق اجماع کا ارتکاب نہیں کرسکتے۔ میں ان کی تصانیف سے اقتباسات نقل کرکے مقالہ کو طول نہیں دینا چاہتا، صرف "الرد علی المنطقیین" سے متعلقہ اقتباس نقل کرتا ہوں۔

کان اصحاب فیثاغورث یظنون	فیثاغورث کے پیروؤں کا گمان تھا کہ اعداد
ان الاعداد والمقادیر امور	ومقادیر اپنے معدودات ومقدرات
موجودة فی الخارج غیر المعدودات	سے علحدہ خارج میں وجود رکھتے ہیں۔
والمقدرات[1]"	

اس سے ظاہر ہے کہ اس بارہ میں ابن تیمیہ بھی دوسرے مورخین واہل نظر کے ہمنوا ہیں کہ فیثاغورثیوں کے نزدیک اعداد و مقادیر کا ان کے معدودات اور مقدرات سے علحدہ خارج میں ایک مستقل بالذات وجود ہے" اعداد و مقادیر" کی تعمیم کرکے "موجودات حقایق کلیہ" بنا دینا اور "موجودات وحقایق کلیہ کے مستقل بالذات وجود" کا انتساب فیثاغورث کی جانب کرکے اس کو ابن تیمیہ کی جانب منسوب کرنا انتہائی غیر ذمہ داری ہے،

۲۔ مضمون نویس کے سپاٹ طرز تحریر کی وجہ سے (۱) ابن تیمیہ کی آرا، (۲) ان پر دوسروں کی رائیں اور (۳) ان رایوں پر مضمون نویس کے تبصرے میں امتیاز مشکل ہوگیا ہے، انھوں نے اپنی اور ابن تیمیہ کی رایوں کو خلط ملط کردیا ہے، جس سے ابن تیمیہ کے متعلق غلط فہمی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، مثلاً فاضل مضمون نگار لکھتے ہیں:

علامہ کی رائے میں اس مفروضہ کی ابتدا فیثاغورث سے ہوئی ہے، کہ موجودات و

---

[1] الرد علی المنطقیین ص ۶۶

حقایق کلیہ کا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو اثبات تصدیق کے لیے قطعی جزئیات و افراد کا مرہون منت نہیں، اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلاشبہ معقول بھی ہے، لیکن کیا مادیات و طبعیات کے دائرہ میں بھی یہ مفروضہ صحیح ہے؟ اور میز، کرسی، گھوڑا، گدہا اور اس نوع کی دوسری چیزیں بھی اپنے وجود خارجی کے علاوہ کوئی کلی تصور رکھتی ہیں"۔[1]

ظاہر ہے کہ یہ پوری ابن تیمیہ کی رائے نہیں ہوسکتی، اس میں مضمون نگار کا تبصرہ بھی شامل ہے، مگر عبارت کا دروبست ایسا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں ہوسکتا، حالانکہ اس امتیاز کے بغیر ابن تیمیہ کی علمی کاوش، جو اس مضمون کی جان ہے، واضح نہیں ہوتی۔

آیئے اس سلسلے میں "الرد علی المنطقیین" پر بھی ایک نظر ڈال لیں، اوپر اس کی تفصیل بیان ہوچکی ہے کہ مضمون نگار نے پہلے جملہ

"علامہ کی رائے میں .... مرہون منت نہیں"۔

کے تحریر کرتے وقت "الرد علی المنطقیین" کو یا تو پڑھا نہیں یا پھر بڑی غیر ذمہ داری سے پڑھا ہے، ابن تیمیہ نے فیثاغورث کی جو رائے لکھی وہ اوپر مذکور ہوئی، انھوں نے "موجودات و حقایق کلیہ کے مستقل بالذات وجود" کے قول کا انتساب افلاطون و پیروان ارسطو کی جانب کیا ہے"۔[2] جیسا کہ تمام دیگر قدیم و جدید مورخین کا کہنا ہے، پیروان فیثاغورث کی رائے کے بعد انھوں نے پیروان افلاطون کی رائے نقل کی ہے:

ثم اصحاب افلاطون تفطنوا	پھر پیروان افلاطون نے (متبعین فیثاغورث
لفساد هذا وظنوا ان الحقائق	کے) اس قول کے فساد کا اندازہ لگایا اور گمان
النوعية كحقيقة الانسان والفرس	کیا کہ حقائق نوعیہ جیسے انسان، گھوڑے

---

[1] ثقافت ص ۲۱ [2] الرد علی المنطقیین ص ۶۶

وامثال ذالک ثابتة فی الخارج	اور اس طرح کی دوسری چیزیں اپنے افراد
غیر الاعیان الموجودة فی الخارج	[اعیان] وجود خارجی کے علاوہ خارج میں
وانها ازلیة لاتقبل الاستحالة	اپنا (مستقل بالذات) وجود رکھتی ہیں۔ اور یہ کہ
وهذه التی تسمی "المثل الافلاطونیة"	یہ ازلی ہیں اور کون وفساد کو قبول نہیں کرتیں۔
والمثل المعلقة"[1]	ان ہی کو "امثال افلاطونی" اور "مثل معلقہ"
	(اعیان مجردہ) کہا جاتا ہے۔

مضمون نویس کا اگلا جملہ "اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلاشبہہ معقول بھی ہے"۔ ظاہر نہیں کس کی رائے ہے، اس حیثیت سے کہ یہ پہلے جملہ "علامہ کی رائے ....." پر معطوف ہے۔ ابن تیمیہ کی رائے معلوم ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو معلوم نہیں اس باب میں مضمون نویس کا ماخذ کیا ہے، کم از کم "الرد علی المنطقیین" میں تو ابن تیمیہ نے اس قسم کی کوئی رائے نہیں دی، البتہ انھوں نے پیروان فیثا غورث کی رائے پر افلاطون کا تبصرہ ضرور بیان کیا ہے کہ

"ثم اصحاب افلاطون تفطنوا الفساد هذا"

مگر ابن تیمیہ کا یہ قول مضمون نگار کے جملہ کی بالکل ضد ہے، مضمون نگار بتاتے ہیں کہ "اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلاشبہہ معقول بھی ہے"۔ لیکن ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اصحاب افلاطون اس قول کو فاسد سمجھتے تھے۔

اور اگر یہ مضمون نویس کی اپنی رائے ہے تو یہ خلط مبحث ہے، اگر انھیں تبصرہ نویسی کی عجلت ہی تھی تو یا تو اسے تبصرہ یا محاکمہ کے زیر عنوان قلمبند کرتے یا کم از کم بین القوسین کر دیتے یا کسی اور طرح سے اسے علامہ کی رائے سے ممتاز کر دیتے۔

---

[1] الرد علی المنطقیین ص ۹۶

نیز "اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلا شبہ معقول بھی ہے" موجودہ سیاق و سباق میں ناقابل فہم ہے۔ معلوم نہیں حنیف صاحب اس کی توجیہ کس طرح فرمائیں گے کہ اعداد و مقادیر اپنے معدودات و مقدرات سے علٰحدہ مستقلاً بالذات وجود کے ساتھ خارج میں پائے جاسکتے ہیں [اگرچہ انکی اپنی رائے ہے]

پھر اگر یہ حنیف صاحب کی ذاتی رائے ہے تو معلوم نہیں کہ انھوں نے ذاتی فکر و کاوش کے بعد یہ نیا مذہب پیش کیا ہے یا فلاسفہ عہد حاضر کا قول مختار سمجھ کر ایسا لکھا ہے۔ دوسری صورت میں ان فلاسفہ کے حوالے دینا چاہیے تھے، اور پہلی صورت میں اس "قول محدث" کی توضیح کرنا چاہیے تھی۔ میں نے قصداً اس نئے مذہب کے لیے "قول محدث" کا لفظ استعمال کیا ہے، کیونکہ کم از کم اسلامی فکر کے گذشتہ ایک ہزار سال کی تاریخ کے "فکری اجماع" میں خارق ہے۔ ایک ہزار سال سے زیادہ عرصہ گزرا فارابی نے لکھا تھا:

والعلم التعالیمی وان کان اعلیٰ	اور علم تعالیمی (ریاضی) اگرچہ طبعیات سے اشرف ہے،
من علم الطبیعۃ اذ کانت موضوعاتہ	کیونکہ اس کے موضوع مادے سے مجرد ہوتے
مجردۃ عن المواد فلیس ینبغی	ہیں، پھر اسے "علم مابعد الطبعیات" نہیں کہنا
ان یسمّی علم ما بعد الطبیعۃ	چاہیے۔ اس کے موضوعوں کا مادے سے مجرد ہونا
وان تجرد موضوعاتہ عن المواد	وجودی نہیں بلکہ عدمی ہے ورنہ وجودی طور پر
وھی لا وجودی۔ واما فی الوجود	موضوع [المواد و مقادیر] کا اپنے [اعیان]
فلیس لھا وجود الا فی الامور	امور طبعیہ سے علٰحدہ کوئی وجود
الطبیعۃ[1]	نہیں ہے۔

فارابی سے تقریباً سو سال بعد بو علی سینا نے لکھا تھا کہ ریاضی کا موضوع ذہن میں ضرور مجرد

---

[1] الابانۃ عن غرض ارسطوطالیس فی کتاب ما بعد الطبیعۃ ص ۴۲

ن المادہ" ہوتا ہے مگر خارج میں جب بھی پایا جائے گا مادے ہی میں پایا جائے گا۔

اقسام الحکمة النظریة ثلثة...	حکمت نظری کی تین قسمیں ہیں .... کیونکہ وہ
لان الامور التی یبحث عنها اما	امور جن سے حکمت نظری میں بحث کیجاتی ہے
..... ان تکون امور وجودها	یا تو ..... ایسے امور ہوں گے جن کا وجود
متعلق بالمادة والحرکة وحدودها	مادے اور حرکت سے متعلق اور جنکی حدود
غیر متعلقة بهما مثل التربیع	(حقیقت) مادے اور حرکت سے تعلق نہیں رکھتی
والتدویر..... فالتدویر	جیسے مربع ہونا یا دائرہ ہونا .. پس دائرہ نما
والتربیع ..... لا توجد الا	یا مربع ہونا ... سوائے ان اجسام کے
فیما یحمل من الاجرام الواقعة	نہیں پایا جاتا جو ان صفات سے متصف ہوتے
فی الحرکة فهذا قسم ثانی	ہیں اور جو حرکت کے معروض ہوتے ہیں یہ
والعلم الخاص بالقسم الثانی	یہ حکمت نظری کی دوسری قسم ہے .... اور دوسری
ریاضیا[1]	قسم کے ساتھ مخصوص علم ریاضی کہلاتا ہے۔

پانچویں صدی کے نصف آخر میں امام غزالی نے مقاصد الفلاسفہ کے اندر لکھا تھا:

واما العلم النظری فثلثة	اور رہا علم الریاضی تو اسکی تین قسمیں ہیں ..
والثانی یسمی الریاضی	دوسری قسم ریاضی کہلاتی ہے ... کیونکہ
لان الامور المعقولة لا تخلوا	امور معقولہ اس سے خالی نہ ہوں گے کہ یا تو
اما ان تکون متعلقة بالمادة و	وہ مادہ کے ساتھ متعلق ہوں اور یہ شق بھی
هذا لا یخلوا ... اما ان یمکن	اس سے خالی نہ ہوگی کہ .... یا ان کا کسی مادہ

[1] اقسام العلوم العقلیہ للشیخ ابن سینا ص ۱۰۵-۱۰۷

تحصیلها فی الوهم بریا عن مادة	معینہ سے علحدہ ہو کر وہم میں حصول (تعقل
معینة کالمثلث والمربع والمستطیل	یا وجود ذہنی) ممکن ہوگا جیسے مثلث، مربع،
والمدور فان هذه الامور	مستطیل اور مدور وغیرہ کیونکہ اگرچہ ان
ان کانت لاتتقوم وجودها الا	امور کا وجود کسی مادہ معینہ کے بغیر قائم نہیں
فی مادة معینة ولکن لیس تتعین	ہو سکتا لیکن وجود (خارجی) میں انھیں کوئی
لها فی الوجود علی سبیل الوجوب	خاص مادہ متعین نہیں کرتا..... اور جو علم
مادة خاصة.... والعلم الذی	ان امور سے بحث کرنے کا ذمہ دار ہے جو
یتولی النظر فیما هو بری عن المادة	وہم میں مادہ سے بری اور مجرد ہیں نہ کہ
فی الوهم لافی الوجود هو	اپنے وجود خارجی میں وہ علم ریاضی
الریاضی[1]	کہلاتا ہے۔

اس کے بعد اقوال کا استقصا موجب تطویل ہوگا صرف آخری قول نقل کیا جاتا ہے جو مولانا عبد الحق خیرآبادی کی شرح ہدایۃ الحکمۃ سے ماخوذ ہے۔ (غالباً موجودہ صدی)

ثم الحکمة النظریة فنقسمه	پھر حکمت نظریہ تین قسموں میں منقسم ہے اول
الی ثلثة اقسام الاول العلم	العلم الالہیٰ دوم ریاضی سوم طبیعی۔
الالٰهی والثانی الریاضی و	حصر کی وجہ یہ ہے کہ وہ امور جن کا وجود
الثالث الطبیعی وجه الحصر	ہماری قدرت واختیار میں نہیں ہے
ان الامور التی لیس وجودها	یا تو ...... اپنے وجود خارجی میں
بقدرتنا واختیارنا اما......	نہ کہ وجود ذہنی میں مادے کی محتاج ہیں

[1] مقاصد الفلاسفہ ص ۷۶ - ۷۷

منتفية اليها في الوجود الخارجي	جیسا کہ کرہ، اسطوانہ، مثلث، مربع، کیونکہ
دون الذهني كالكرة والاسطوانة	یہ اشکال اگرچہ اپنے وجود ذہنی میں کسی مخصوص
والمثلث والمربع فانها وان كانت	مادے میں پائے جانے سے بے نیاز ہیں لیکن
غنية في وجودها الذهني عن	اپنے خارجی وجود میں مادے سے مستغنی نہیں ہیں
خصوص مادة واستعداد	(یعنی جب بھی خارج میں پائے جائیں گے تو
ولكنها غير مستغنية في الوجود	کسی مادے ہی کے ضمن میں پائے جائیں گے)
الخارجي عن المادة..... يسمّى	..... اور اس ..... دوسرے علم ....
بالرياضي"[1]	کا نام ریاضی رکھا جاتا ہے۔

غرض فلاسفۂ اسلام کا ہزار سال سے زائد کا اجماع ہے کہ ریاضی کے موضوع ذہن میں ضرور مجرد عن المادہ ہوتے ہیں، مگر خارج میں ان پر "اعیان مجردہ" کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ خارج میں "چار کتابوں" کے ضمن میں "چار" پایا جاتا ہے۔ اپنے معدود "کتابوں" سے علیحدہ "چار" کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ کرہ جب بھی ملے گا کوئی مادی کرہ ہی ہوگا، خواہ اجرام سماوی کی شکل میں، خواہ فٹ بال یا ٹینس کی گیند کی شکل میں، مگر خارج میں کسی "مثالی کرہ" کا مادی اجسام سے علیحدہ ہو کر پایا جانا ممکن ہے۔ کیا اچھا ہوتا اگر مولانا حنیف صاحب اس "قول محدث" کے ساتھ ساتھ اسکی توضیح بھی فرما دیتے۔ منطقی استدلال میں اپنے موقف کے ضعف کو عبارت کی رنگینی میں چھپانا کچھ مستحسن نہیں ہے۔

۳۔ تیسری چیز جو خاص طور سے اس مضمون میں نمایاں ہے وہ مضمون نگار کے توضیحی نوٹس ہیں جو اکثر اصل سے بھی درازتر ہو جاتے ہیں، ان سے قاری تو متاثر ہو سکتا ہے اور ان کے متعلق یہ حسن ظن قائم کر سکتا ہے کہ انھیں فلسفۂ جدیدہ میں بڑا تبحر حاصل ہے، لیکن اصل موضوع سے جب تک

[1] شرح ہدایۃ الحکمہ للخیرآبادی ص ۶

ان کا ربط واضح کیا جائے تو اصل نظر اس قبیل کی "پرگوئی" کو اظہار خودنمائی پر محمول کر سکتے ہیں۔ اس مضمون میں یہ تو بغیر دقت کے معلوم ہو جاتا ہے کہ مضمون نگار کو یونانی حکما، اور یورپین فلاسفہ کے افکار وآراء پر عبور ہے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ابن تیمیہ کو یونانی حکما، وفلاسفہ اسلام کے افکار وآراء پر بھی عبور تھا یا نہیں۔

مثلاً "کلیات اور ان کا جزئیات خارجی سے تعلق" "ارسطو کا مسلک" اور "افلاطون کی رائے" کے ذیلی عنوانات کے تحت میں حنیف صاحب نے تیس سطریں لکھی ہیں جن میں ابن تیمیہ کی رائے چار سطر سے زیادہ نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے دو ہی سطریں ہوں، اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کے اقوال وافکار سے زیادہ حنیف صاحب کو یونانی اور جدید فلسفہ میں تبحر حاصل ہے، یہ بڑی خوشی کی بات ہے مگر پھر اس کے لیے "ابن تیمیہ" کا عنوان قائم نہیں کرنا چاہیے تھا۔

واقعہ یہ ہے کہ اگر وہ "الرد علی المنطقیین" کا دقت نظر سے مطالعہ فرماتے یا کم از کم "المقام الثانی" کی "الوجہ السادس" "التفریق بین الذاتی والعرضی" کے گیارہ صفحات ہی دیکھ لیتے (پوری کتاب تو تقریباً ساڑھے پانچسو صفحات ہیں) اور اگر اتنا بھی نہیں تو "الکلام علی الفرق بین الماہیۃ ووجودہا" کے پانچ صفحات ذمہ داری کے ساتھ پڑھ لیتے تو انھیں مضمون طرازی اور عبارت آرائی کی ضرورت نہ ہوتی۔ ابن تیمیہ نے ان تینوں ذیلی عنوانوں کے تحت لکھا ہے مگر وہ نہیں جو حنیف صاحب بتاتے ہیں مثلاً اصحاب افلاطون کی رائے کے سلسلے میں لکھا ہے کہ انھوں نے پیروان فیثاغورث کی اس رائے کو فاسد جانا کہ اعداد ومقادیر کا خارج میں اپنے معدودات ومقدرات سے علحدہ مستقل وجود ہے (حالانکہ حنیف صاحب نے اس کی تصویب کی ہے کہ "ریاضی کی حد تک تو یہ بات بلاشبہ معقول بھی ہے") بعد ازاں ان پیروان افلاطون کی رائے نقل کی ہے۔ فرماتے ہیں:

ثم اصحاب افلاطون تفطنوا پھر پیروان افلاطون نے (متبعین فیثاغورث کے)

الفساد هذا وظنوا ان الحقائق
النوعية كحقيقة الانسان و
الفرس وامثال ذلك ثابتة
فى الخارج غير الاعيان الموجودة
فى الخارج وانها ازلية لاتقبل
الاستحالة. وهذه التى تسمى
المثل الافلاطونية والمثل
المعلقة۔

اس قول کے فساد کا اندازہ لگایا اور گمان کیا
کہ حقائق نوعیہ جیسے انسان، گھوڑا اور
اس طرح کی دوسری چیزیں اپنے افراد (اعیان)
کے وجود خارجی کے علاوہ خارج میں اپنا
(مستقل بالذات) وجود رکھتی ہیں اور یہ کہ
یہ ازلی ہیں کون فساد کو قبول نہیں کرتیں، انھیں
"امثال افلاطونی" اور "مثل معلقہ" (اعیان مجردہ)
کہا جاتا ہے۔

ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ پیروانِ افلاطون نے اتنے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مثالی انسان و فرس کے علاوہ مثالی مادہ، مدت اور مکان پر بھی اصرار کیا۔

ولم يقتصروا على ذلك بل اثبتوا
ذلك ايضا فى المادة والمدة و
المكان فاثبتوا مادة مجردة
عن الصور ثابتة فى الخارج
وهى الهيولى الاولية التى فيها
جمهور العقلاء من اخوانهم
وغير اخوانهم واثبتوا مدة
وجودية خارجة عن الاجسام
وصفاتها واثبتوا خلاء وجوديا

پیروان افلاطون نے اتنے ہی پر اکتفا نہیں کیا،
بلکہ انھوں نے مادے، مدت اور مکان میں
بھی کلیات مجردہ کو ثابت کیا، انھوں نے
ایک ایسے مادے کے ثبوت فی الخارج پر
اصرار کیا جو صورت سے مجرد ہو کر پایا جاتا ہے
اور وہ ہیولیٰ اولیٰ ہے جس کے ان کے بھائی
اور غیروں میں سے جمہور عقلا قائل ہیں۔ اسی
طرح ایک زمان وجودی کو ثابت کیا جو
اجسام اور صفات اجسام سے علحدہ پایا جاتا ہے

ان کا ربط واضح کیا جائے
ہیں یہ تو بغیر وقت کے من الاجسام وصفاتها[۱] اور ایک خلائے وجودی کو ثابت کیا جو اجسام اور انکی صفات سے علحدہ مستقل وجود رکھتا ہے۔

ابن تیمیہ نے افلاطون کے "نظریہ امثال" پر براہ راست تنقید نہیں کی بلکہ ارسطو کی تنقید کو نقل کیا ہے (ارسطو کی تنقید پر فارابی کا تبصرہ آگے آرہا ہے)

وتفطن ارسطو وذووه ان هذه	پھر ارسطو اور اسکے متبعین نے اندازہ لگالیا کہ
كلها امور مقدرة في الاذهان	یہ سب ذہن میں مقدر شدہ امور ہیں جو خارج میں
لا ثابتة في الاعيان كالعدد	کوئی ثبوت نہیں رکھتے جیسے کہ عدد کا معاملہ معدود
مع المعدود - ثم زعم ارسطو	کے ساتھ ہے۔ پھر ارسطو اور اس کے متبعین نے
وذووه ان المادة موجودة	گمان کیا کہ مادہ جو خارج میں پایا جاتا ہے وہ
في الخارج غير الصور المشهودة	"صورت" سے بالکل علحدہ چیز ہے اور یہ کہ
وان الحقائق النوعية ثابتة	حقایق نوعیہ اپنے اشخاص معینہ کے علاوہ
في الخارج غير الاشخاص المعينة	خارج میں وجود رکھتی ہیں اور یہ بھی باطل ہے
وهذا ايضاً باطل كما بسط في غير	جیسا کہ اسکے علاوہ دوسرے مقام میں ثابت
هذا الموضع وبين ان قول من	ہوا ہے اور وہاں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ اس
يقول ان الجسم مركب من الهيولى	شخص کا قول جو جسم کے ہیولیٰ اور صورت سے
والصورة باطل[۱]	مرکب ہونے کا قائل ہے باطل ہے۔

یہ ہیں ابن تیمیہ کی تصریحات "افلاطون کی رائے" اور ارسطو کے مسلک کے بارے میں۔ ان تصریحات کا حنیف صاحب کے ارشادات سے مقابلہ کیجئے تو اندازہ ہوجائے گا کہ انھوں نے "الرد علی المنطقیین" کے بجائے انگریزی اردو کی تاریخ، فلسفہ کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے"۔ حنیف صاحب کی

---

[۱] الرد علی المنطقیین ص ۶۶

رنگینی بیان کا ماخذ ابن تیمیہ کے یہاں تلاش کرنا تو بیکار ہے، البتہ اردو انگریزی کی تواریخ فلسفہ میں مل جائے گا، مثلاً:

"یہ خارجی اور یہ دنیائے محسوس تو بدلنے اور تغیر و فنا کا شکار ہونے والی ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کے علاوہ کوئی عالم بھی ہو جہاں فنا و تغیر کی دخل اندازیاں نہ ہوں اور جہاں اس کائنات خارجی کی ہر چیز اپنی اصلی اور دائمی شکل میں پائی جاتی ہو......
ایک عالم عقل اور اقلیم دانش ایسا بھی ہے کہ جہاں کائنات خارجی کا ہر مظہر اپنے اصلی اور غیر متعین روپ میں جلوہ گر ہے اور یہ دنیائے فانی محض اس کا انعکاس اور ظل ہے۔"[1]

اس سے قطع نظر بعض اوقات وہ عبارت آرائی کی دھن میں اس بات کو فراموش کر دیتے ہیں کہ انکی رنگیں بیانی وضاحت کے بجائے غلط فہمیوں کا موجب ہو سکتی ہے، مثلاً "کلیات اور ان کا جزئیات خارجی سے تعلق" کے بعد "ارسطو کا مسلک" اور "افلاطون کی رائے" جس ترتیب سے انھوں نے تحریر فرمائے ہیں ان سے ایک ناواقف کا اس غلط فہمی میں پڑ جانا یقینی ہے کہ ارسطو سقراط کا بڑا (پہلا) شاگرد تھا اور افلاطون چھوٹا (دوسرا)، بالخصوص مضمون نگار کی اس عبارت سے

"سقراط کے ان مکالمات میں جن کو ارسطو نے نقل کیا ہے ایجاباً یا سلباً کوئی واضح تصریح نہیں ملتی...... اس لیے ارسطو تو اس بات کے قائل نہیں کہ جزئیات کے علاوہ ......کلیات اپنا الگ خارجی وجود رکھتے ہیں........ سقراط کے دوسرے شاگرد رشید افلاطون کا اس کے برعکس یہ عقیدہ ہے کہ یہ خارجی اور دنیائے محسوس تو بدلنے والی ہے....."[2]

زبان کے عام اصولوں کے مطابق "دوسرا" "پہلے" کا مقتضی ہے یعنی افلاطون سے پہلے جس شخص کا ذکر ہوا وہ سقراط کا پہلا شاگرد تھا، لہذا اگر کوئی ناواقف قاری یہ سمجھے کہ ارسطو سقراط کا شاگرد اول تھا تو اسے اس غلط فہمی پر قابل ملامت نہیں سمجھا جاتا، اصل غلطی تو مضمون نگار کی عبارت آرائی سے ہوئی ہے۔

۱؎ ثقافت ص ۲۱-۲۲، ابن تیمیہ کی تصریح کے مطابق افلاطون نے صرف اتنا کہا "وانہا ازلیۃ لا تقبل الاستحالۃ"
۲؎ ثقافت ص ۲۱

اسی طرح مضمون نگار کی یہ رنگین بیانی بھی منطق و فلسفہ کے مسائل کی توضیح کے منافی تھی، فرماتے ہیں:

"ارسطو کے نقطۂ نظر سے یہ کلیت و اشتراک جو محسوس ہوتا ہے ذہن و فکر کا پیدا کردہ ہے اور ذہن و نظر کا دھوکا ہے۔"[1]

معلوم نہیں یہ "اور" عطف تفسیری ہے یا عطف عام۔ اگر عطف تفسیری ہے اور حنیف صاحب کا یہ مطلب ہے کہ ہر ذہن و فکر کی پیدا کردہ شی ذہن و نظر کا دھوکہ ہوتی ہے تو یہ ناقابل تسلیم ہے، کیونکہ امور ذہنیہ کی مختلف قسمیں ہیں جیسا کہ ملا محمود جونپوری نے لکھا ہے:

ان الامور الذهنية منها ما وجودها باختراع الوهم كانياب اغوال ومنها ما يكون وصفا للامور الذهنية بلا اعتبار معتبر لكن بحسب خصوص الوجود الذهني ومنها ما يكون في الذهن بحسب حالة خارجية وهذا القسم انما يكون اضافيات او سلوب كالفوقية والعمى. واما ما لا يكون اضافية او سلبا فان لم يكن وجوده في الاعيان فهو مجرد اختراع الذهن	امور ذہنیہ کی چند قسمیں ہیں بعض تو وہ ہیں جنکا وجود اختراع وہم کا نتیجہ ہوتا ہے جیسے غول بیابانی کے دانت اور بعض امور ذہنیہ کا وصف ہوتے ہیں بلا اعتبار معتبر کے مگر وجود ذہنی کے خصوص کے مطابق اور بعض کسی خارجی حالت کے مطابق ذہن میں موجود ہوتے ہیں اور یہ آخری قسم یا اضافیات پر مشتمل ہوتی ہے یا سلوب پر اضافیات کی مثال فوقیت ہے اور سلوب کی اندھاپن۔ بہرحال وہ امور جو نہ اضافی ہوتے ہیں اور نہ سلبی تو اگر انکا اعیان خارجی میں وجود نہ ہو تو وہ صرف ذہن کا اختراع و فکر و نظر

یعنی ذہن و فکر کا ہر پیدا کردہ امر ذہن و نظر کا دھوکہ نہیں ہو سکتا۔

لیکن اگر یہ عطف عام ہے تو حنیف صاحب کا دعویٰ کہ "ارسطو کے نقطۂ نظر سے یہ کلیت و اشتراک ذہن و نظر کا دھوکہ ہے" مسلم نہیں، ارسطو نے کہیں ایسا نہیں لکھا بلکہ حسب تصریح حافظ ابن تیمیہ وہ اس بات کا قائل ہے کہ حقائق نوعیہ (کلی کے قسم نوع کے افراد میں جو کلیت و اشتراک پایا جاتا ہے) اپنے اشخاص معینہ (جن افراد کے ضمن میں ہو کر یہ حقائق نوعیہ پائے جاتے ہیں) سے بالکل علحٰدہ اپنا ایک مستقل وجود رکھتے ہیں (ابن تیمیہ کی عبارت اوپر گذری)

(باقی)

---

[1] ثقافت ص ۲۱

سنوسی تحریک کی تنظیمی و نظریاتی بنیادیں

از جناب سید احتشام احمد صاحب ندوی مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

سنوسی تحریک عالم اسلامی کی ان عظیم تحریکوں میں سے ہے جس نے مسلمانوں کے ذہن وفکر کو موجودہ دور میں بہت متاثر کیا ہے، اس کے اثرات اسلامی تاریخ پر سیاسی اور اجتماعی طور سے پڑے ہیں اور بہت دور رس ثابت ہوئے ہیں، یورپی قوموں کے مسلمانوں سے تصادم میں جو تحریک سب سے پہلے اٹھی ہے وہ سنوسی تحریک ہے، اس تحریک نے ایک جانب سیاسی میدان میں اطالوی اور مغربی استعمار کا مقابلہ کیا اور دوسری جانب خود مسلمانوں کے اندر جو برائیاں اور کمزوریاں تھیں انھیں دور کرنے کی کوشش کی، اور معاشرہ میں صحیح اسلامی روح پیدا کرنے کے لیے اس نے ایک عظیم جد وجہد کی جس کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ دین و دنیا کی تفریق ختم کرکے مذہب اور سیاست کو ہم آہنگ کردیا جائے۔

سنوسی تحریک کی بنیادیں بہت گہری اور حقایق پر مبنی ہیں، اس نے حالات کا صحیح طور سے جائزہ لیکر ایک ایسی راہ کی طرف قدم بڑھائے جس نے بعد میں آنے والوں کی رہنمائی کی، اس کے بانی محمد بن علی ابن سنوسی نے یہ حقیقت خوب جان لی تھی کہ مغربی نظام اندر سے کھوکھلا ہے، اس کا مقابلہ ان قدروں سے ممکن ہے جو اسلام نے پیش کی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ مغربی تمام نظام ہاے زندگی کی بنیاد مادیت پر ہے اور مغرب کی تہذیب اور اس کا پورا نظام روحانیت سے خالی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ یہ تمام ممالک اپنے یہاں جمہوریت و مساوات کے علمبردار نظر آتے ہیں لیکن دوسرے ملکوں اور دوسری قوموں سے استحصال بالجبر کرتے ہیں، ان اقوام نے اپنی ساری توجہ مادیت پر مرکوز کردی ہے اس لیے اس میدان میں وہ بہت آگے

نکل گئے ہیں، لیکن ان کی ترقی و تہذیب کے پیچھے ٹھوس بنیادیں نہیں ہیں، کمزور ممالک پر ان کے حملے محض اقتدار پرستی اور معاشی مفاد کی خاطر ہوتے ہیں، یہ کوئی مقصد لیکر آگے نہیں بڑھتے، بقول شیخ سنوسی کے مسلمان قعر مذلت میں اس لیے ہیں کہ انھوں نے نہ تو اپنی مادی زندگی ہی کو ترقی یافتہ بنایا اور نہ ہی اسلام کے بہترین نظام حیات اور پاکیزہ اقدار کو زندگی میں سمویا جس کا حکم ان کو ان کا مذہب دیتا ہے، ان کا کام روحانیت کے ذریعہ مادیت پر غلبہ پانا ہے یعنی مادی لمبندی اور اعزاز کے ساتھ روحانیت اور غیر مادی اقدار حیات کو زندگی میں سمونا، دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذہب سے سیاست کا اور سیاست سے مذہب کا رشتہ ختم نہ ہونے پائے اور یہی بنیادی کمزوری ہے جو یورپ کے تمام نظام ہائے زندگی میں موجود ہے۔

یہی وہ حقیقت تھی جس کو سنوسی تحریک کے رہنماؤں نے پالیا تھا، یہ پہلی آواز تھی جو لیبیا کے ریگ زاروں سے مغربی استعمار کے خلاف بلند ہوئی تھی، اس کی نوعیت موجودہ دور کی سیاسی تحریکوں کی طرح بالکل نہ تھی، یہ تحریک اسلام کا ایک انقلابی تصور رکھتی تھی اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کو صحیح اسلامی اقدار کا حامل بنانا چاہتی تھی، اس تحریک کے بعد عالم اسلامی میں بہت سی تحریکیں اٹھیں جو طریق کار کے تھوڑے بہت اختلافات کے ساتھ بنیادی طور پر ایک ہی مقصد کی حامل تھیں یعنی اقامت دین۔ آج پورے عالم اسلام میں ایسی تحریکیں موجود ہیں جو اس مقصد کے لیے جدّ وجہد کر رہی ہیں۔

جس زمانہ میں یہ تحریک شروع ہوئی اس وقت کی تاریخ ہی سے حقیقت حال کا صحیح اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں عثمانی سلطنت کی چولیں ہل چکی تھیں، مسلمانوں میں طرح طرح کے اخلاقی اور مادی امراض پیدا ہو چکے تھے، سلطنت عثمانیہ مدت سے موت و زیست کی کشمکش میں مبتلا تھی، اور اس کے جسم کے ہر ہر عضو پر اتحادیوں کے پنجے گڑ چکے تھے، اس کی حالت ایک ایسے مریض کی سی تھی جو نہ مرتا ہو نہ جیتا ہو، چنانچہ الگزنڈر اول نے انگریزی سفیر سے گفتگو کے درمیان ترکی کو (The sick man of Europe) یورپ کا مرد بیمار کہا۔ اصل جھگڑا

اس کی وراثت کے بارے میں تھا۔ دول عظمیٰ روس، انگلستان، اٹلی اور فرانس اس مرد بیمار کی وراثت اس کی موت سے پہلے ہی تقسیم کر لینا چاہتی تھیں۔ چنانچہ فرانس الجزائر اور تونس پر قبضہ کر رہا تھا، اٹلی نے طرابلس (لیبیا) پر قبضہ کر لیا تھا، مصر پر محمد علی کا تسلط ہو چکا تھا لیکن اس کے بعد مصر پر برطانیہ اور فرانس کا اثر قائم ہو گیا۔ جب الجزائر کو برطانیہ نے تسلیم کر لیا تو فرانس نے اس کا اثر مصر پر مان لیا، علاوہ مسلمانوں کی اس سیاسی حالت کی خرابی کے ان کی معاش اور اخلاقی حالت اس سے بھی بدتر تھی، انھیں نہ اپنے اصولوں کا پاس تھا اور نہ خود اپنی زندگی اور اپنے مذہب کا!

یہ حالات تھے جس وقت سنوسی تحریک شروع ہوئی، اس کے بانی محمد بن علی سنوسی کا ایک واقعہ قابل ذکر ہے۔ وہ اپنی طالبعلمی کے زمانہ میں ایک بار ایک ریت کے ٹیلے پر بیٹھے ہوئے تھے کہ ادھر سے ان کے ایک استاد گذرے، پوچھنے لگے میاں کیا ہے کیوں اس طرح بیٹھے ہو؟ کیا سوچ رہے ہو؟ انھوں نے جواب دیا، عالم اسلام کے بارے میں سوچ رہا ہوں، جو اس گلہ کی طرح ہو گیا ہے، جس کا کوئی گلہ بان نہ ہو۔ ہر روز مسلمانوں کے ہاتھوں سے ان کا کوئی نہ کوئی ملک چھن جاتا ہے، استاد نے دریافت کیا تو پھر تم کیا کرو گے اس کے لیے، محمد بن علی سنوسی نے جواب دیا،

"سأجتهد، سأجتهد سأجتهد" میں عنقریب کوشش کروں گا کوشش، کوشش،

سنوسی تحریک کے اسباب میں بعض مورخین کی یہ رائے بالکل خلاف واقعہ ہے کہ محمد بن علی سنوسی نے یہ تحریک عربوں پر ترکوں کے مظالم کے خلاف شروع کی تھی، درحقیقت یہ مرض وہ مغربی تعصب ہے جو انگریزوں نے عربوں میں عثمانیوں کے خلاف پیدا کر دیا تھا، ورنہ تاریخ سے ہمیں کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

اصلاح حال کے لیے محمد بن علی سنوسی نے تحریک کا آغاز اس طرح کیا کہ حجاز سے افریقہ تک اصلاحی مراکز کا ایک جال بچھا دیا اور یہی مراکز اس کی جان تھے، یہاں لوگوں کی تربیت

کی جاتی تھی، انھیں تعلیم دیجاتی تھی اور لوگوں کو منظم کیا جاتا تھا۔ یہ تمام مراکز ایک تنظیمی وحدت پیدا کرتے تھے کیونکہ یہ سب ایک ہی سلسلہ کی مختلف کڑیاں تھے، اور ان سب اصلاحی مرکزوں پر ایک بڑا مرکز تھا جس میں خود شیخ محمد سنوسی کام کرتے تھے، ہر مرکز میں ایک شیخ ہوتا تھا، جو اس کا ذمہ دار ہوتا تھا، ان اصلاحی اور تنظیمی مراکز کا نام "الزوایا" تھا، اور اس نام سے یہ مشہور تھے "زاویہ" کے لفظی معنی خانقاہ کے ہیں۔

سب سے پہلا مرکز مکہ مکرمہ میں قائم کیا گیا (۱۲۴۲ھ) جو "زاویۂ ابی قبیس" کے نام سے مشہور ہوا، اس کے انتخاب میں یہ مصلحت تھی کہ حج کی وجہ سے تمام دنیا کے مسلمان یہاں آتے تھے، ان سے دنیا کے مختلف اسلامی ممالک کے حالات معلوم ہوتے تھے، اور مختلف طبقوں کے لوگوں سے ملنے جلنے میں آسانی ہوتی تھی، طائف، مدینہ، جدہ، ینبع اور بدر میں اس قسم کے اصلاحی مرکز تحریک کی جانب سے قائم کیے گئے، اور ان کا الحاق "زاویۂ ابی قبیس" سے کر دیا، ان مراکز دوسرے بہت سے ممالک کے لوگ بھی تبلیغ و تعلیم کے کاموں میں حصہ لینے لگے، لوگ غیر ملکوں سے آتے تھے متاثر ہوتے تھے، اور دین کی ایک نئی لگن لیکر اپنے اپنے ملک کو واپس جاتے تھے، یہ وہ زمانہ تھا جبکہ فرانس نے الجزائر پر قبضہ کر لیا تھا لیکن خود محمد سنوسی کا وطن لیبیا محفوظ رہا چونکہ ان کی تحریک ملک و وطن اور رنگ و نسل کی پابند نہ تھی اس لیے انھیں فکر تھی کہ اس طرح تنظیموں کے ذریعہ الجزائر میں سامراج کی مخالفت کی جائے، بعد میں تحریک کیجانب سے یوں کو مالی امداد دی گئی اور کچھ لڑنے والوں کو بھی روانہ کیا گیا۔

۱۲۸۰ھ میں ایک مرکز محمد بن علی سنوسی نے خود اپنے وطن طرابلس میں قائم کیا، اس کا نام بیضاء" تھا، شیخ محمد سنوسی نے یہ تاکید فرمائی اور اہتمام کیا کہ ہر قبیلہ کا ایک اپنا الگ ہو اور ان سب کا تعلق اصل مرکز یعنی "زاویۂ بیضاء" سے ہو، تاکہ تعلیم کا کام عام ہو جائے

اور ایک دعوت و تحریک کی وجہ سے آپس کے قبائلی جذبات سرد پڑ جائیں اور دب جائیں کیونکہ ان قبائل میں اس وقت آپس کے جھگڑے اتنے بڑھ گئے تھے کہ خود حکومت (برائے نام عثمانی حکومت) انھیں ختم کرنے میں ناکام ہو جاتی تھی، ان قبائل میں ان اصلاحی مرکزوں نے ایک نئی روح امن و اتحاد کی پھونک دی اور ایک بڑا مقصد ان کے سامنے اس طرح آیا کہ وہ اپنے چھوٹے چھوٹے مقاصد بھول گئے۔ اختلافات کو چھوڑ کر ایک عظیم مقصد کی راہ میں متحد ہو گئے۔

ابتداءً تمام زاویے "زاویہ بیضاء" سے متعلق تھے، لیکن بعد میں اس کی مرکزیت زاویۂ جغبوب کی طرف منتقل کر دی گئی اور وہاں ایک تعلیمی ادارہ کی بنیاد ڈالی گئی جس میں مختلف مراکز سے طلبہ پڑھکر اس بڑے مرکز کی تعلیم گاہ میں آتے تھے، اس مرکزی ادارہ کے تعلیمی شعبہ کو ازہر کے طرز پر ڈھالنے کی کوشش کی گئی تھی، اس علمی و تعلیمی خدمت کے علاوہ ان تمام مراکز کے ذریعہ بہت سے اجتماعی اور رفاہ عام کے کام بھی ہوتے تھے، جو عوام الناس کی زندگی پر براہ راست اثر ڈالتے تھے، ان میں فقیروں کو کھانا ملتا تھا، مصیبت زدوں کی امداد کی جاتی تھی' ان ہی میں اجتماعی و انفرادی تمام قسم کی مشکلات کے حل پر غور و خوض ہوتا تھا' علاوہ ازیں آپس کے مابہ النزاع مسائل کو حل کرنا بھی انہی مراکز کے ذمہ تھا، ان میں بچوں کی تعلیم کا پورا انتظام ہوتا تھا، اور یہیں سے مسلمانوں کی عام تبلیغ و اصلاح کا کام بھی انجام دیا جاتا تھا، یہ مراکز اپنا پورا ایک نظام رکھتے تھے،

ہر زاویہ میں جیسا کہ پہلے تذکرہ ہو چکا ہے، ایک شیخ ہوتا تھا، اور زاویہ میں اس کے لیے ایک مکان خاص ہوتا تھا، ایک مہمان خانہ ہوتا تھا جس میں مہمان آکر ٹھہرتے تھے، منتظمین مرکز کے مکان علیحدہ اور معلمین کے مکان علیحدہ ہوتے تھے، ہر زاویہ میں ایک مسجد ہوتی تھی، ایک مدرسہ قرآنیہ ہوتا تھا جس کی اپنی عمارت ہوتی تھی، ایک منتظم مرکز ہوتا تھا جس کا مکان بھی وہیں بنایا جاتا تھا، سامان کے لیے مخزن یا مخازن ہوتے تھے، فقرا اور بے خانماں لوگوں کے لیے الگ

کمرے ہوتے تھے، ہر زاویہ میں ایک اصطبل اور ایک باغ ہوتا تھا،

شیخ زاویہ تمام معاملات میں مسئول اول ہوتا تھا، ہر زاویہ میں ایک "مجلس" یا کمیٹی ہوتی تھی، جس میں شیخ زاویہ وکیل (ناظم) اور تمام اعیان زاویہ و اعیان قبیلہ اور زاویہ کے قرب و جوار کے اہم اشخاص اس کے ممبر ہوتے تھے، اس مجلس کا کام قرب وجوار کے باشندوں کے تمام مابالنزاع مسائل کا حل کرنا، اس کی جانچ پڑتال اور انھیں طے کرنا ہوتا تھا، اس سلسلہ میں اگر شرعی قسم کے مسائل پیش آتے تھے تو شیخ زاویہ انھیں حل کرتا تھا،

ہر مرکز کے ارد گرد کچھ ایسی عمارتیں بھی ہوتی تھیں جو اس قرب وجوار کے مالدار اصحاب بنواتے تھے، حفاظت کے خیال سے وہ اس میں اپنا سامان بھی رکھتے تھے اور گرمیوں میں وہ یہاں آکر رہتے بھی تھے، زاویہ میں مہاجرین کے لیے بھی مکانات ہوتے تھے، اس قسم کے مکانات خود مہاجرین ہی بنواتے تھے، کسی مہاجر کے جانے کے بعد شیخ زاویہ کو حق حاصل ہوتا تھا کہ وہ جسے چاہے اس کے مکان کو دیدے، لیکن جب بھی وہ مہاجر آجاتا اسے ترجیح دی جاتی، اگر اطالوی حملہ اس قدر طول نہ پکڑتا اور اس تحریک کے تنظیمی ڈھانچہ کو مضبوطی و استحکام کا موقع مل جاتا تو یقیناً یہ نظام مستقل ہو جاتا اور آگے چل کر اسلامی طرز کا ایک معاشرہ بن جاتا،

جمعہ کی نماز شیخ زاویہ پڑھاتا تھا کیونکہ اسے ہدایتیں دینی اور مختلف قسم کی باتیں کہنی ہوتی تھیں، لیکن پنجوقتہ نماز وہ معلمین پڑھاتے تھے جو بچوں کی تعلیم کے لیے مقرر کیے جاتے تھے، مرکز کے آس پاس کے لوگوں پر یہ فرض ہوتا تھا کہ وہ اپنے بچوں کو ان قرآنی مدرسوں میں تعلیم کے لیے بھیجیں، کسی شخص کو یہ اختیار حاصل نہیں تھا کہ وہ اپنے بچوں کو بلاوجہ اس قسم کے مدرسہ سے نکال لے، زاویہ کے قریب کے لوگوں کو وہاں کی مسجد میں نماز پڑھنا بھی ضروری ہوتا تھا،

ایسا ہر مرکز ایک محکم پناہ گاہ رکھتا تھا جہاں آکر لوگ رہ سکتے تھے، مرکز کے پاس خود اپنی

زمینیں ہوتی تھیں، کنوئیں ہوتے تھے جن میں بارش کا پانی روکا جا سکتا تھا، مرکز کے قریب رہنے والوں کو یہ حق حاصل تھا کہ مرکز سے کوئی قطعۂ زمین لے لیں اور اس میں کاشت کریں لیکن اس کی ملکیت کبھی کسی کو منتقل نہیں کی جا سکتی تھی، کیونکہ یہ زمینیں زاویہ کے نام وقف ہوتی تھیں، مرکز کو یہ جائداد تین چار طریقوں سے حاصل ہوتی تھی، یا تو کوئی خود سے وقف کرنے کی پیش کش کرتا تھا، یا مرکز قیمتاً جائداد خریدتا تھا، یا کسی بنجر زمین کو زرخیز بنا لیا جاتا تھا، اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ بیکار پڑی ہوئی زمین کو یا خراب کنوؤں کو دوبارہ ٹھیک کر لیا جاتا تھا اور اس طرح مراکز کو زمینیں حاصل ہوتی رہتی تھیں، کبھی افراد یا جماعتوں میں کسی جائیداد پر لڑائی ہو جاتی اور صلح کی کوئی صورت نظر نہ آتی تو وہ اس پر راضی ہو جاتے اور یہ مختلف فیہ زمین مرکز کو دیدی جائے۔

ہر مرکز ایک منتخب جگہ پر قائم کیا جاتا تھا اور عام طور سے ٹیلہ پر ہوتا تھا، یہ ایک یا کئی قبیلوں کے انتخاب سے بنتا تھا، ہر مرکز کے تعمیر کی ذمہ داری، مسجد، شیخ مرکز کے مکان اور مدرسہ کی عمارت بنانے کی ذمہ داری بھی ان ہی قبائل یا قبیلہ پر ہوتی تھی، مرکز کے گرد ایک حصار سا ہوتا تھا جو مثل "حرم" قابل احترام سمجھا جاتا تھا، وہاں ہر شخص کو پناہ مل سکتی تھی جو اس میں داخل ہو جاتا تھا وہ مامون متصور ہوتا تھا، اس میں نہ گولی چل سکتی تھی، نہ ہتھیار استعمال ہو سکتے تھے، نہ گانا گایا جا سکتا تھا اور نہ جھگڑا ہوتا تھا، اور نہ ہی اس میں جانور وغیرہ داخل ہو سکتے تھے، قبیلہ کا ہر فرد مرکز کی عمارتوں کی تعمیر کے وقت اور کھیتی بونے و کٹنے کے دوران ایک دن ضرور نکال کر مرکز کی خدمت میں صرف کرتا تھا،

مراکز کے شیوخ مشورے اور چھان بین کر کے شادیاں کرتے تھے تاکہ کفو کا خیال رہے اور موافقت پیدا ہو سکے، پہلی شادی اور اس سلسلہ کے تمام نان نفقہ کی ذمہ داری مرکز پر عائد ہوتی تھی لیکن دوسری شادی کرنے پر خود شیخ اس کا ذمہ دار ہوتا تھا، شیخ زاویہ کو دس جوڑے کپڑے

اور ٹوپیاں وغیرہ ہر سال اس طرح کے کپڑوں کی دیجاتی تھیں جن میں ریشم نہیں ہوتا تھا، زاویہ کے شیخ کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ اپنے لیے جس قسم کا گھوڑا چاہیں خرید سکتے ہیں، ایک بیوی اور اس سے تمام بچوں کا خرچہ بھی شیخ کو زاویہ کی طرف سے ملتا تھا۔

ہر زاویہ کے شیخ کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ جتنے خدام اور ملازمین چاہے رکھ سکتا ہے، ان کا حساب بھی مرکز ہی پر ہوتا تھا کیونکہ اکثر مرکز ہی کی ضرورت کے لیے ملازمین رکھے جاتے تھے، معلمین اور موذنین کا تقرر بھی شیوخ کے ذمہ ہوتا تھا۔

ہر شیخ کا فرض ہوتا تھا کہ مرکز میں دس آدمیوں کی مہمان نوازی کا روزانہ اہتمام کرے، اگر مہمان کم آئیں تو ان کے بجائے ناداروں کو شریک کرلیا جائے۔ جب مقررہ تعداد سے زیادہ مہمان آجاتے تو شیخ کو اس کا اختیار تھا کہ ایک جانور مزید ذبح کرنے کا حکم دے، کھانا سوا خاص حالات کے متنوع نہیں ہوتا تھا۔

شیخ زاویہ کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ اپنے ذاتی جانور پالے، اسے دو بکریاں اپنی پہلی بیوی اور بچوں کے لیے ہر ہفتہ ذبح کرنے کا اختیار ہوتا تھا، عمال اور خدام کو ہر جمعہ کو گوشت دیا جاتا تھا، ہر زاویہ کے حدود متعین تھے جو دوسرے زاویہ کے حدود میں مداخلت سے روکتے تھے، زاویہ کے شیخ کو یہ اجازت نہیں تھی کہ وہ اپنے مرکز کے متعینہ حدود سے تجاوز کرے،

زاویہ کی تمام آمدنی میں سے زاویہ کا سالانہ خرچ نکال کر بقیہ بڑے مرکز جو "زاویۃ البیضاء" کے نام سے مشہور تھا، بھیج دیجاتی تھی،

تمام مراکز کے شیوخ کا فرض تھا کہ اگر ضروری سمجھیں تو سال میں ایک بار مجتمع ہوجائیں اور آپس میں صلاح ومشورہ کریں۔

اس نظام پر غور کیجئے کہ اگر پورے ملک میں کہیں بھی اس قسم کے مراکز قائم ہوجائیں تو

کتنی زیادہ اجتماعی کیفیت پیدا ہو سکتی ہے، نیز یہ کہ سنوسی تحریک کے اس نظام نے وہاں کی اجتماعی اور انفرادی زندگی پر کتنے گہرے اثرات ڈالے ہوں گے، ہر مرکز گویا پایۂ تخت یا دار السلطنت کے مانند تھا، جہاں معاملات کے فیصلے بھی ہوتے تھے، لوگوں کی باہمی نزاعیں بھی طے کی جاتی تھیں، تمام قسم کے سیاسی معاملات پر غور و خوض بھی ہوتا تھا، معاشرتی حیثیت سے بھی یہاں سے عوام الناس پر اثرات ڈالے جاتے تھے، یہاں کی تعلیم و ارشاد کا اثر ان پر پڑتا تھا اور وہ متاثر ہوتے تھے، معاشی حیثیت سے بھی ان مراکز کا غیر معمولی اثر تھا، ان کی وجہ سے قبائل کے غربا ایک حد تک مطمئن ہو گئے تھے، بہت سے مسافر اور دوسرے قسم کے لوگ ان میں پناہ لیتے تھے، ان مرکزوں کے ذریعہ لوگوں کی مدد بھی کی جاتی تھی، اور دوسرا فائدہ یہ تھا کہ اس کے بڑے عملہ میں بہت سے لوگوں کو روزگار مل جاتا تھا، خود مرکز کی جائیداد اور اس کی آمدنی قرب و جوار کے لوگوں پر معاشی حیثیت سے بہت خوشگوار اثر ڈالتی تھی،

انفرادی حیثیت سے دیکھئے تو یہ مراکز فرد کی زندگی میں ایک مقصد کی رنگینی اور اس کی لگن پیدا کرتے تھے، دین پر عمل اور اس کے لیے قربانی پر ابھارتے تھے، اس میں عزم، جرأت، توکل اور اخلاص کے جوہر پیدا کر کے شخصیت کو سنوارتے تھے اور زندگی کے لیے کچھ کرنے کی تڑپ پیدا کرتے تھے، یہ سنوسی مراکز افراد کی تعمیر کا کام کرتے تھے، تاکہ وہ انفرادی طور پر تیار ہو کر اجتماعی خدمت انجام دے سکیں، اس طرح ہر مرکز کے قرب و جوار میں ایک روح عمل پیدا ہو جاتی تھی، دین کی خدمت اور اپنی ذاتی زندگی کے سدھار کی یہ تڑپ باہر سے نہیں بلکہ اندر سے پیدا ہوتی تھی،

اب ان اصلاحی مرکزوں کو اجتماعی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس طرح پورا طرابلس منظم ہو گیا تھا، ہر مرکز میں روزانہ دس مہمانوں کا انتظام رہتا ہے اور لوگ ایک جگہ سے دوسری جگہ برابر جاتے رہتے تھے، علاوہ ازیں تمام مراکز کے شیوخ کو سال بھر پر دورہ

دو سال پر کسی جگہ جمع ہونا پڑتا تھا، ہر شیخ کو سال کے آخر میں بڑے مرکز جانا ضروری ہوتا تھا، یعنی "زاویہ بیضاء" یہ گویا سنوسی تحریک کا (White Home) تھا، یہاں ہر سال شیوخ مع اپنے اعوان و انصار کے آتے تھے، اور اس طرح ایک مرکزیت پیدا ہوتی تھی،

مذکورۂ بالا مفصل نظام سے ہم تصور کر سکتے ہیں کہ سنوسی تحریک نے کس طرح پورے طرابلس کو ایک مسلک میں منسلک کر دیا تھا اور علم و عمل کی ایک فضا کس طرح پیدا کر دی تھی، یہ گویا ایک (Federalism) تھا جس نے ہر قبیلہ کو اسٹیٹ بنا دیا تھا، اور ان سب کو ایک اتحاد (Union) میں پرو دیا تھا،

اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے ضرور ہے کہ مختلف ممالک میں جو سنوسی مراکز قائم کیے گئے تھے ان کا ذکر کیا جائے

حجاز میں مندرجۂ ذیل اصلاحی مراکز قائم کیے گئے:

(۱) سب سے پہلا مرکز "زاویہ ابی قبیس" تھا جو مکہ میں قائم کیا گیا تھا جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ (سنہ ۲۴۲ھ)

(۲) زاویۃ المدینۃ (۳) زاویۃ جدہ (۴) زاویۃ طائف (۵) زاویۃ منیٰ (۶) زاویۃ بدر (۷) زاویۃ ودنہ (۸) زاویۃ العیص (۹) زاویۃ الحسینیۃ (۱۰) زاویۃ ینبع البحر (۱۱) زاویۃ السریایۃ (۱۲) زاویۃ السعارعۃ

ان کے علاوہ اب لیبیا کے مراکز کو لیجئے، تعداد میں شاید وہ سب سے زیادہ ہیں،

(۱) زاویۃ البیضاء (سنہ ۱۲۵۳ھ) یہ لیبیا میں سب سے بڑا مرکز اور تمام مراکز کا مرجع تھا،

(۲) زاویۃ الجوف، پہلے یہاں چور اور بدمعاش رہا کرتے تھے اور لوگوں کو پریشان کرتے تھے، لیکن مرکز کے قیام کے بعد یہ کیفیت ختم ہوگئی۔

(۳) زاویۃ مارہ (۴) زاویۃ درنہ (۵) زاویۃ تغنطہ (۶) زاویہ شحات

(۷) زاویۃ العرقوب (۸) زاویۃ سوس (۹) زاویۃ طلمون (۱۰) زاویۃ القصور (۱۱) زاویۃ المرج (۱۲) زاویۃ بنغازی (۱۳) زاویۃ مرزق (۱۴) زاویۃ واو (۱۵) زاویۃ اوجلہ (۱۶) زاویۃ ہون (۱۷) زاویۃ مزدہ (۱۸) زاویۃ طبقۃ (۱۹) زاویۃ الغرابات (۲۰) زاویۃ المخیلی (۲۱) زاویۃ تازربو (۲۲) زاویۃ ایبانہ (۲۳) زاویۃ دریانہ (۲۴) زاویۃ الزیتون (۲۵) زاویۃ سوکنۃ (۲۶) زاویۃ الرجبان (۲۷) زاویۃ تونین غدامس (۲۸) زاویۃ طلمیثۃ (۲۹) زاویۃ توکرہ (۳۰) زاویۃ ام اکبہ (۳۱) زاویۃ الفایدیۃ (۳۲) زاویۃ تامرت (۳۳) زاویۃ دفنہ (۳۴) زاویۃ ام الرزم (۳۵) زاویۃ مصراتہ (۳۶) زاویۃ زلیتن (۳۷) زاویۃ زلۃ (۳۸) زاویۃ الحنیۃ (۳۹) زاویۃ الحمامہ (۴۰) زاویۃ طرابلس الغرب (۴۱) زاویۃ غدامس (۴۲) زاویۃ خشم زریق (۴۳) زاویۃ یادمعود (۴۴) زاویۃ العصرین (۴۵) زاویۃ سرت (۴۶) زاویۃ النوفلیۃ (۴۷) زاویۃ غات (۴۸) زاویۃ ام الجزبان (۴۹) زاویۃ ام حفین (۵۰) زاویۃ مرتوبہ (۵۱) زاویۃ العرق (۵۲) زاویۃ اللبۃ (۵۳) زاویۃ برلمیۃ (۵۴) زاویۃ الهواری (۵۵) زاویۃ التاج (۵۶) زاویۃ حنجرہ (۵۷) زاویۃ شحنب (۵۸) زاویۃ اسقفہ (۵۹) زاویۃ قسطیطہ (۶۰) زاویۃ النشیان (۶۱) زاویۃ مرادۃ (۶۲) زاویہ ادجلہ (۶۳) زاویۃ اعزاریق (۶۴) زاویۃ قری بربلی (۶۵) زاویۃ التلات

مصر میں مندرجۂ ذیل شاخیں تھیں جن میں سے زیادہ تر سید مہدی سنوسی خلیفۂ محمد سنوسی نے قائم کی تھیں،

(۱) زاویۃ القصر الواحات (۲) زاویۃ مندیشۃ الواحات (۳) زاویۃ الواخرۃ (۴) زاویۃ العلمون (۵) زاویۃ شماس (۶) زاویۃ المثان (۷) زاویہ برانی (۸) زاویہ فوکہ (۹) زاویۃ النجیلۃ (۱۰) زاویۃ اقرحی (۱۱) زاویہ سبوغ میرۃ (۱۲) زاویہ ام الرخم (۱۳) زاویۃ الحنفیۃ

(۱۳) زاویۃ الفیوم (۱۵) زاویۃ الداخلۃ (۱۶) زاویۃ الواحات البحریۃ (۱۷) زاویۃ سیوۃ

سوڈان میں مندرجہ ذیل سنوسی مراکز قائم کیے گئے تھے،

(۱) زاویۃ الوجنۃ الکبریٰ (۲) زاویۃ الوجنۃ الصغریٰ (۳) زاویہ قرو (۴) زاویۃ علالی کانم (۵) زاویہ الفاشہ (۶) زاویہ عین کلا

علاوہ ازیں الجزائر میں زاویہ مستغانم اور تونس میں زاویۃ الجرید قائم ہوئے تھے،

ان تمام مراکز کی تعداد ۱۰۲ ہوتی ہے جو لیبیا (طرابلس) سے لیکر الجزائر، تونس، سوڈان، مصر، اور حجاز تک پھیلے ہوئے تھے، یہ تعداد سید مہدی سنوسی تک کے زمانہ کی ہے، اصل مرکز پہلے "زاویۃ ابی قبیس" تھا، پھر لیبیا میں "زاویۃ البیضاء" کو مرکزیت حاصل ہوگئی، پھر جغبوب کو مرکز بنایا گیا، بعد ازیں شیخ محمد سنوسی نے "زاویۃ التاج" کو اپنایا، اس کے بعد قرو اور کفرہ تمام مرکزوں کے مرکز بنے، لیکن سب سے آخر میں جغبوب کو یہ شرف حاصل ہوا، اور وہیں سے سنوسی تحریک عالم عربی و اسلامی میں چلائی جاتی رہی، اس مرکز کو خاص طور سے بہت مستحکم بنایا گیا تھا، اور یہ آخر تک اطالویوں کے حملہ سے محفوظ رہا تھا،

عثمانی سلطنت کے اقتدار کے باوجود ان افریقی و عربی ممالک میں کوئی نظم نہ تھا، سنوسی تحریک نے گویا ایک حکومت کی شکل اختیار کرلی تھی، اور یہی وجہ ہے کہ آگے چلکر یہ تحریک برسوں اطالویوں کا مقابلہ کرسکی، یہ سنوسی مراکز محض اصلاحی و تبلیغی نہ تھے، بلکہ ان میں معاشی و سیاسی ہر قسم کے مسائل پر غور کرکے ان کا انتظام کیا جاتا تھا، سوڈان اور شمالی افریقہ میں یہ تحریک زندگی کا مرکز بن گئی، ایک ملک سے دوسرے ملک میں ایک مجاہدانہ زندگی کی راہ میں ربط پیدا ہوگیا، لوگوں کی نگاہیں اس تحریک کی

جانب اٹھنے لگیں، ایک ہل چل سی مچ گئی، یورپ کو بھی سخت گھبراہٹ ہوئی، عثمانی حکومت بھی خطرہ محسوس کرنے لگی، اور فرانس جو الجزائر پر قابض تھا، وہ بھی اس تحریک سے خائف ہوگیا،

اثر کی یہ کیفیت سنوسی تحریک میں اس بنا پر پیدا ہوئی کہ وہ پوری زندگی کو دینی و دنیاوی دونوں طرح سے ایک نظام اور ایک نظریہ کے مطابق چلا رہی تھی، یہ نظریہ محض تبلیغ کے ذریعہ نہیں پھیلایا جا رہا تھا، بلکہ عملاً بہت سے ملکوں میں اور خصوصاً لیبیا میں زندگی کا نمونہ اس اسلامی طرز فکر کے مطابق پیش کیا جارہا تھا جس کی دعوت سنوسی تحریک لے کر اٹھی تھی، اور جس کو اس کے بانی محمد سنوسی نے پیش کیا تھا،

(باقی)

گلہائے پریشاں

آراستہ الیاس احمد (ریٹائرڈ ڈسٹرکٹ جج) ضخامت ۵۰۸ صفحات

تقطیع بڑی قیمت، ۷ روپیہ ۵۰ نئے پیسے ملنے کا پتہ: کتابستان الہ آباد

"گلہائے پریشاں" فارسی اور اردو شعراء کے چوٹی کے کلام کا بے مثل گلدستہ ہے، آغاز عشق سے انجام عشق تک جتنے مراحل پیش آتے ہیں۔ ان کے متعلق سرخیاں قائم کی گئی ہیں۔ اور چیدہ چیدہ متحد المضامین اشعار ہر سرخی کے تحت میں تقدم اور تاخر کے لحاظ سے درج ہیں، مراحل محبت کی سرخیوں کے علاوہ خمریات مذہبیات، اخلاقیات وغیرہ کے متعلق بکثرت سرخیاں ہیں۔ اگر کسی شعر کے متعلق کوئی لطیفہ ہے تو وہ بھی درج کردیا گیا ہے، اساتذہ سابق کی تیس تصویریں بھی کتاب میں شامل ہیں، اور اردو ادب میں یہ کتاب دلکش و دلفریب اضافہ ہے۔ اہل ذوق ملاحظہ فرمائیں۔

شنیدہ کے بود مانند دیدہ

مطبوعات جدیدہ

مسئلۂ زمین اور اسلام - از شیخ محمود احمد صاحب ایم اے. شائع کردہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور۔ ضخامت ۳۲۲ صفحات، قیمت: للعہ ر

ادارۂ ثقافت نے چند سال کی مدت میں ادھر جو علمی و تحقیقی کتابیں شائع کی ہیں، ان میں مذکورۂ بالا کتاب بھی ہے،

پاکستان ایک زرعی ملک ہے اور اس کا رقبہ بھی وسیع ہے، اس کے باوجود غذائی پیداوار کے لحاظ سے خود کفیل نہیں ہے، مصنف نے اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے یہ کتاب لکھی ہے اور دنیا کے تمام قابل ذکر ملکوں کے نظامِ زراعت کا جائزہ لے کر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ جب تک پاکستان کے زرعی نظام میں دو طرح کی تبدیلیاں یا اصلاحات نہ کی جائیں گی، اُس وقت تک وہ خود کفیل نہیں ہو سکتا، ایک اس کے نظام ملکیت میں، دوسری اس کے ذرائع اور طریقے میں، جہانتک دوسری قسم کی اصلاح و ترقی کا تعلق ہے، اس کی اسلام پوری حمایت بلکہ ہمت افزائی کرتا ہے، البتہ پہلی قسم کی اصلاح و ترقی میں اسلام کا ایک خاص نقطۂ نظر ہے، وہ یہ ہے کہ اس میں جو اصلاح و ترقی بھی کیجائے وہ انفرادی ملکیت اور قانون وراثت کو باقی رکھکر کیجائے، افراد کو کسی خاص سبب کی بنا پر ان کی ملکیت کے استعمال میں پابند تو کیا جا سکتا ہے لیکن اسلام کسی کی مرضی کے بغیر اس کی ملکیت کو سلب کرنے کی اجازت نہیں دیتا،

چونکہ انفرادی ملکیت کا اسلامی تصور اور قانونِ وراثت اس مزعومہ اصلاح میں حارج

ہوتا ہے، اس لیے جو مسلمان فضلاء اس مسئلہ پر بحث کرتے ہیں وہ قرآن و حدیث اور آثار صحابہ کی روشنی میں
یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ جس کی ملکیت چاہے سلب کر لے یہی
طریقہ مصنف نے بھی اختیار کیا ہے، گو مصنف کا طرز فکر اور طریقۂ تعبیر اسلامی نقطۂ نظر سے غلط ضرور ہے،
لیکن معاندانہ نہیں ہے بلکہ مخلصانہ اور ہمدردانہ ہے۔

مصنف نے اس اصلاح کے سلسلہ میں حکومت کو یہ مشورہ دیا ہے کہ موجودہ زمینداری سسٹم کو وہ کسی تاخیر اور
اور پس وپیش کئے بغیر ختم کرے اور قانون وراثت کو باقی رکھتے ہوئے کاشت کا اجتماعی اور امداد باہمی سسٹم
نافذ کردے، زمینداری سسٹم کو ختم کرنیکے سلسلہ میں انھوں نے جو نقلی دلائل دئے ہیں ان میں یہود مدینہ اور
سوادعراق کی زمینوں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے اور والارض وضعہا للانام سے استدلال کرتے ہوئے
زمین کو تمام انسانوں کا مشترکہ سرمایہ قرار دیا ہے، یہ دونوں طرح کی مثالیں بظاہر بہت دل فریب معلوم
ہوتی ہیں، اور ان سے آسانی سے مغالطہ دیا جاسکتا ہے، اس لئے ان کا اعادہ میاں افتخار الدین سے لیکر
فضلائے ادارۂ ثقافت تک اپنی متعدد کتابوں میں کرتے رہتے ہیں، مگر ان میں سے کوئی مثال بھی سلب
ملکیت کے لیے دلیل نہیں بنتی۔

نہ جانے مصنف نے یہ بات کہاں سے دریافت کرلی ہے کہ خیبر اور یہود مدینہ کی تمام زمینیں بحق سرکار
ضبط کرلی گئی تھیں، جو صحیح نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بحق سرکار اتنی ہی زمین رکھی گئی تھی جتنی کہ قرآن نے
اجازت دی ہے بقیہ زمین مہاجرین اور انصار ہی تقسیم کردی گئی تھی، اور بفرض محال زمینیں بحق سرکار ضبط
بھی کی گئیں تو یہ صورت جنگ کی حالت میں اختیار کی گئی تھی، مصنف کو کوئی مثال امن کے زمانہ کی پیش
کرنی چاہئے، اور پھر ان کی زمینیں لی بھی گئیں تو معاشی منصوبہ بندی کے لئے نہیں بلکہ بغاوت کے جرم میں اور
اس حالت میں بھی حق ملکیت کا اتنا لحاظ کیا گیا کہ ان کی ایک ایک کیل کا معاوضہ ادا کیا گیا سوادعراق
کی زمین بحق سرکار ضبط نہیں کی گئی تھی بلکہ قرآن کے صریح حکم کے تحت اس کا نیا انتظام کیا گیا تھا، پھر یہ

مثال بھی جنگ ہی کی ہے، راقم نے ۱۹۵۶ء میں معارف کے متعدد نمبروں میں اس مسئلہ کی پوری وضاحت کردی ہے کہ ان میں سے کوئی مثال سلب ملکیت کی دلیل نہیں تھی، بلکہ یہ سب تو اثبات ملکیت کی مثالیں ہیں۔

ملک کو غذائی اعتبار سے خود کفیل بنانا قابل ستایش ہے لیکن اس کے لیے صرف جبری طور پر اور باہمی طریقہ ہی کو قابل اطمینان اور نتیجہ خیز قرار دینا صحیح نہیں ہے مصنف نے روس اور مشرقی یورپ کی ریاستوں کے ساتھ امریکہ، انگلستان، فرانس اور بلجیم کے نظام زراعت کی مثالیں بھی پیش کی ہیں، جن میں زمیندار اور مزارع دونوں کا وجود پایا جاتا ہے تو پاکستان میں اول الذکر ملکوں کے بجائے ثانی الذکر ملکوں کو کیوں نہ مثال بنایا جائے جبکہ مشرقی یورپ کے ملکوں میں یوگوسلاویہ نے مشترکہ کھیتی سے توبہ کرکے نیا نظام زراعت ملکیت کی بنا پر قائم کیا ہے زراعت کی ترقی کا دارومدار حق ملکیت کی تبدیلی پر نہیں بلکہ جیسا کہ مصنف نے بھی اعتراف کیا ہے اس کے ذرائع و وسائل اور طریقے کی اصلاح و ترقی پر ہے، یعنی اگر ذرائع اور طریقہ پیداوار، ہل بیل، کھاد اور آب پاشی وغیرہ کی ترقی کے ساتھ مزارعوں کو مالی سہولتیں بھی فراہم کردی جائیں تو قانون وراثت اور زمینداری سسٹم کا بشرطیکہ اس میں قانون مورث کے تحت اصلاح کرلی جائے پیداوار پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جیسا کہ امریکہ، انگلستان اور بلجیم وغیرہ میں ہے؛ استدلال کی بہت سی خامیوں کے باوجود کتاب انتہائی محنت اور جذبۂ خلوص سے لکھی گئی ہے اس لئے قابل قدر اور قابل مطالعہ ہے۔

سرگذشت غزالی۔ مترجمہ مولانا محمد حنیف صاحب ندوی ضخامت ۱۸۸ صفحے قیمت سے؍

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

یہ کتاب امام غزالی کی مشہور کتاب المنقذ من الضلال کا ترجمہ ہے، ترجمہ مولانا محمد حنیف صاحب ندوی کے شگفتہ قلم سے ہے، ترجمہ کی شگفتگی کے ساتھ مترجم کے مبسوط اور عالمانہ مقدمہ نے کتاب کی افادیت بہت زیادہ بڑھادی ہے۔

امام غزالی نہ صرف عقل و دانش اور علم و فضل بلکہ دنیاوی وجاہت اور منزلت و مرتبہ کے لحاظ سے بھی اپنے دور میں پوری اسلامی مملکت میں ممتاز تھے، ان کو مدرسۂ نظامیہ بغداد کی مسند صدارت حاصل تھی جو

اس وقت کا سب سے بڑا علمی و دینی اعزاز تھا، لیکن دن کے اندر کچھ ایسا مجددانہ انقلاب پیدا ہوا کہ فلسفہ و کلام سے لیکر موجودہ دینی علوم تک میں انکو ریب و شک پیدا ہوگیا، ان کی زبان بند ہوگئی، مسند درس استادی اور اعزاز و اکرام سے انھیں ایسی نفرت ہوگئی کہ اس کی تمام بندشوں کو توڑ کر اور سب کچھ چھوڑ چھاڑ اذعان و یقین کی تلاش میں دشت و جبل میں مارے مارے پھرنے لگے، دس بارہ برس کی دشت نوردی اور عزلت گزینی کے بعد انکو اذعان و یقین کی وہ دولت ملی جس کے لیے انھوں نے اتنی بڑی قربانی دی تھی اور جس کو انھوں نے احیاء العلوم کی صورت میں ہمارے سامنے پیش کیا ہے، المنقذ من الضلال میں امام غزالی نے اپنے اس انقلاب کی پوری داستان بیان کی ہے،

مولانا محمد حنیف صاحب ندوی کتاب کے ترجمہ اور اپنے گرانقدر اور وقیع مقدمہ پر پورے اہل علم طبقہ کی طرف سے مبارکباد کے مستحق ہیں، یہ کتاب یوں تو سبھی کے مطالعہ کے لائق ہے، لیکن علماے دین اور دعوت و اصلاح کا کام کرنے والوں کو خاص طور سے اس کا بار بار مطالعہ کرنا چاہیے۔

آہنگِ غزل۔ از پورن سنگھ ہنر، ضخامت ۱۲۰ صفحے، قیمت عہ پتہ آزاد بک ڈپو امرتسر

ہنر صاحب ایک خوش گو اور قادر الکلام شاعر ہیں، ان کو غزل اور نظم دونوں پر یکساں قدرت حاصل ہے، آہنگ غزل ان کے کلام کا مجموعہ ہے، جو ان کی قادر الکلامی اور خوش ذوقی کا نمونہ ہے، نظمیں اور غزلیں دونوں لفظی اور معنوی محاسن سے آراستہ ہیں، اور خصوصاً غزلوں میں بڑا اعتدال و توازن اور ستھرائی و پاکیزگی ہے، اس لیے یہ مجموعہ اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے، اس کی خوبی کی ایک سند یہ بھی ہے کہ مرزا احسان احمد صاحب جیسے نقاد اور سخن سنج نے اس پر مقدمہ لکھا ہے، اور اس کی تحسین کی ہے، لیکن ایسے ستھرے مجموعۂ کلام کے سرورق کی ایک غیر سنجیدہ تصویر بار معلوم ہوتی ہے،

"م ح"

فارم ١٧

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس، اعظم گڈھ

مقام اشاعت	دار المصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت	ماہانہ
نام پرنٹر	صدیق احمد
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین، اعظم گڈھ
نام پبلشر	″ ″
قومیت	. . . .
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام ایڈیٹر	شاہ معین الدین احمد ندوی
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام وپتہ مالک رسالہ	″ ″

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم ویقین میں صحیح ہیں۔

صدیق احمد

مجلس ادارت

(۱) جناب مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی

(۲) جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی

(۳) شاہ معین الدین احمد ندوی

(۴) سید صباح الدین عبدالرحمن ایم اے

تبع تابعین جلد اوّل

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابہ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے، اور صحابہ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملتِ اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور اُن کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، دارالمصنفین ایک جلد میں تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے، اب اس نے اُن کے بعد کے مقدس بزرگوں اور ائمہ دین کا مرقع تیار کرایا ہے، جس میں امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، عبداللہ بن مبارک، علی بن مدینی، یحییٰ ابن معین، امام شعبہ، امام سفیان ثوری وغیرہ کے سوانح، اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں اس دور کے محاسن و مثالب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

مُرتبہ

مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی مؤلف اہل کتاب صحابہ و تابعین

سلسلۂ تاریخ ہند

بزمِ تیموریہ: تیموری بادشاہوں، شاہزادوں، اور شاہزادیوں کے علمی ذوق اور اُن کے دربار کے امرا شعرا اور فضلاء کا مختصر تذکرہ، ۵۰۴ صفحے قیمت ۱۰/۰۰

بزمِ مملوکیہ: غلام سلاطین اور امراء اور شہزادیوں کی علم نوازی، معارف پروری کے حالات اور اُن کے دربار کے علماء و فضلاء ادبا و شعراء کا تذکرہ،

۳۶۴ صفحے قیمت: ۸/

بزمِ صوفیہ: عہدِ تیموریہ سے پہلے کے اہلِ قلم و صاحب ملفوظات صوفیۂ کرام شیخ ہجویریؒ، خواجہ اجمیریؒ، خواجہ گیسو درازؒ وغیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات،

۵۳۰ صفحے، قیمت ۱۰/۰۰

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

تیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی اور معاشرتی تاریخ جس میں اس دور کے مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے، اور ہندوؤں کے علمی کارنامے مسلمان مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں، اتر پردیش کی حکومت نے اس پر ایک ہزار روپیہ کا انعام دیا ہے،

۵۰۶ صفحے قیمت: ۱۰/۰۰

دار المصنفین کی نئی کتاب

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

اس کتاب میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ خصوصاً مسلمان حکمرانوں کے دور کے فوجی وحربی نظام آلاتِ حرب، آتشیں اسلحہ، بحری بیڑے، کوچ، کیمپ کے سامان، صف آرائی، میدانِ جنگ، محاصرہ قلعہ خبر رسانی وغیرہ پر بڑی دیدہ ریزی سے معلومات فراہم کئے گئے ہیں،

مؤلفہ سید صباح الدین عبد الرحمٰن صاحب ایم اے (علیگ)

رجسٹرڈ نمبر اے ۵۲۰ اپریل سنہ ۱۹۶۰ء

معارف

مجلسِ دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپئے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

مُصنّفاتِ اڈیٹر معارف

سلسلۂ سیر الصحابہ

مہاجرین جلد دوم: اس میں اُن صحابۂ کرام کے حالات جمع کئے گئے ہیں جو فتحِ مکہ سے پہلے اسلام لائے اور ہجرت کی،

۳۶۴ صفحے: قیمت: [illegible]

سیر الصحابہ جلد ششم: حضرت امام حسینؓ، امیر معاویہؓ اور عبد اللہ بن زبیرؓ کے مفصل حالات، اخلاق وفضائل اور اُن کے مذہبی، اخلاقی، اور سیاسی مجاہدات اور کارناموں کا بیان، اور واقعۂ ہائلہ کربلا کی تفصیل،

۴۱۶ صفحے قیمت: [illegible]

سیر الصحابہ جلد ہفتم: ان ۵۲ صحابہؓ کے حالات وسوانح اور اُن کے فضائل جو فتحِ مکہ کے بعد مشرف بہ اسلام ہوتے، یا اسلام لائے، اور شرفِ ہجرت سے محروم رہے، یا عہدِ رسالت میں کم سن تھے،

۴۴۴ صفحے قیمت: [illegible]

تابعین: علم وعمل اور مذہب واخلاق میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور اُن کے تربیت یافتہ تابعین کرام رضی اللہ عنہم تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد انہی کی زندگی مسلمانوں کے لئے نمونۂ عمل بنی، اس میں اس مقدس گروہ میں سے چھیانوے اکابر تابعین رضی اللہ عنہم کے سوانح وحالات، اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل بیان کی گئی ہے،

۵۶۷ صفحے قیمت: [illegible]

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصۂ اول (عہدِ رسالت وخلافتِ راشدہ) ۲۱۴ صفحے قیمت: [illegible]

تاریخ اسلام جلد دوم اموی خلافت کی صد سالہ سیاسی، تمدنی، اور علمی تاریخ

۳۷۶ صفحے قیمت [illegible]

تاریخ اسلام جلد سوم (خلافتِ عباسیہ جلد اول) ابو العباس سفاح ۱۳۲ھ سے ابو اسحٰق متقی اللہ ۳۳۳ھ تک دو صدیوں کی تاریخ،

۴۷۲ صفحے قیمت [illegible]

تاریخ اسلام جلد چہارم (عباسیہ دوم) عباسی خلافت کے زوال وخاتمہ کی تاریخ، اور اُن کے تمدنی اور رفاہِ عام کے کاموں کی تفصیل، ۴۰۰ صفحے قیمت [illegible]

عرب کی موجودہ حکومتیں: عرب کے تفصیلی جغرافیہ اور تمام قابلِ ذکر حکومتوں نجد وحجاز، عسیر، یمن، حضرموت، عمان، نواحی لحسہ، بحرین، کویت اور فلسطین، شام وغیرہ کے مختصر حالات، ۲۰۰ صفحے قیمت [illegible]

اسلام اور عربی تمدن: مذہب اسلام اور اسلامی تمدن وتہذیب پر علمائے مغرب کے اعتراضات کا جواب اور پھر یورپ پر اسلام اور مسلمانوں کے اخلاقی، علمی اور تمدنی احسانات اور اس کے اثرات ونتائج کی تفصیل، یہ کتاب الاسلام والحضارۃ العربیہ مؤلفہ کرد علی دمشقی کا ترجمہ ہے،

۴۳۲ صفحے قیمت: [illegible]

جلد ۸۵ ماہ شوال المکرم ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۶۰ء نمبر ۴

فہرست

شذرات

مولانا ابوالکلام کے بعض نادان دوستوں نے ان کے مقابلہ میں حضرت سید صاحب کو گھٹانے کے لیے یہ لغو بحث چھیڑ دی ہے کہ الہلال کا ایک مشہور مضمون مشہد اکبر جو مسجد کانپور کی شہادت کے زمانہ میں شائع ہوا تھا، مولانا ابوالکلام کا تھا جس کو سید صاحب اپنی جانب منسوب کرتے تھے، ایک صاحب نے اس سے بھی آگے قدم بڑھایا ہے کہ سید صاحب نے سوشلزم پر جو طویل مضمون لکھا تھا، وہ درحقیقت کسی عربی رسالہ یا اخبار کے مضمون کا ترجمہ تھا، سید صاحب نے اس کا ترجمہ کرکے اس کو اپنی جانب منسوب کر لیا اور ان خرافات پر اتنے طویل مقالے لکھے گئے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے سید صاحب نے مولانا ابوالکلام کا سارا علم چھین لیا ہے۔

ہمارے نزدیک دونوں کی شخصیتیں لائق احترام ہیں، خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ ان میں سے کوئی بھی اس دنیا میں نہیں ہے، اس بحث سے اپنی بدنفسی کا ثبوت دینے کے علاوہ اور کچھ حاصل نہیں ہے، اس لیے ہم نے اس بحث میں پڑنا مناسب نہ سمجھا، مگر اب اس نے مستقل فتنہ کی شکل اختیار کر لی ہے، اگر اسکو روکا نہ گیا تو اندیشہ ہے کہ بہت بدنما شکل اختیار کرلے گی، مسلمانوں میں اختلافی مسائل یوں ہی کیا کم ہیں کہ ایک نیا محاذ اور کھولا جائے، اس لیے بدرجۂ مجبوری چند باتیں لکھنا ضروری معلوم ہوا۔

یہ دونوں بزرگ اپنے اپنے رنگ میں کامل تھے، اور ان کے دائرے کے اندر ان کے بڑے کارنامے ہیں، مگر ان دونوں کا ذوق جدا اور راستے الگ تھے، مولانا ابوالکلام کا آغاز اگرچہ علم کے میدان سے ہوا مگر آگے چل کر وہ خارزار سیاست میں ایسا الجھے کہ علم کا کوچہ تقریباً چھوٹ گیا، اور ان کی غیر معمولی علمی و ذہنی صلاحیتوں کے باوجود ان کو کوئی بڑا علمی کام انجام دینے کا موقع نہ مل سکا، اور یہ اردو زبان کی بدقسمتی ہے کہ جس کے قلم سے اردو کا دامن علمی زر و جواہر سے مالامال ہو سکتا تھا، آج ترجمان القرآن کے علاوہ اسکی کوئی اہم علمی یادگار نہیں ہے، اس کے برعکس سید صاحب مرحوم کا ذوق سراسر علمی تھا، علم ہی ان کا

اور لکھنا پڑھنا چھوڑنا تھا، اور ان کی پوری زندگی علم و فن کی خدمت میں گذری، اسلیے دونوں کا مقابلہ ہی صحیح نہیں ہے۔

مولانا ابوالکلام کے نادان دوستوں کو سید صاحب پر اعتراض کرنے سے پہلے یہ تو سوچنا چاہیے کہ جس شخص کے قلم سے مذہبی کتابوں میں سیرۃ النبی اور خطبات مدراس جیسی زندۂ جاوید کتابیں نکل چکی ہوں جن کا عربی میں بھی جواب نہیں اور جن پر دنیاے اسلام خراج تحسین پیش کرتی ہے، جس فاضل یگانہ نے "عرب و ہند کے تعلقات" اور "خیام" جیسی محققانہ کتابیں لکھی ہوں جس کے قلم کا لوہا مستشرقین یورپ تک مانتے ہوں جس نے اسلامی علوم و فنون کی ہر شاخ پر فاضلانہ مضامین کا انبار لگا دیا ہو اور جس کی تصانیف نے علم و تحقیق کی ایک نئی شاہراہ اور ایک مستقل مکتب فکر قائم کر دیا ہو، اس کے لیے مشہد اکبر جیسا جذباتی اور خطیبانہ مضمون کیا لائق فخر ہو سکتا ہے، مسجد کانپور کی شہادت کے زمانہ میں بلاشبہہ وہ ایک اہم سیاسی مضمون تھا لیکن آج اس کی کوئی قیمت نہیں، ایسے مضمون کو سید صاحب خواہ مخواہ اپنی جانب کیوں منسوب کرتے۔

پھر یہ معلوم و مسلّم ہے کہ الہلال کے کل مضامین مولانا ابوالکلام کے نہیں ہوتے تھے، ادارت کے دوسرے ارکان بھی مضامین لکھتے تھے، جو بغیر نام کے شائع ہوتے تھے، اسکی تصدیق مکاتیب شبلی سے بھی ہوتی ہے، ایسی حالت میں اگر سید صاحب کسی مضمون کو اپنا بتاتے تھے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں جبکہ خود مولانا ابوالکلام نے اس کی کوئی تردید نہیں کی، یہ بحث اس قدر طفلانہ ہے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ لوگوں نے کیوں اسکو اتنی اہمیت دیدی ہے کہ معلوم ہوتا ہے مولانا ابوالکلام اور سید صاحب کی ساری علمی عظمت کا دار و مدار اسی پر ہے، حالانکہ خود مولانا ابوالکلام کے اس سے کہیں زیادہ اہم مضامین الہلال میں موجود ہیں۔

مولانا ابوالکلام کی بیجا بڑائی اور سید صاحب کی مخالفت کا جذبہ یہانتک ترقی کر گیا ہے کہ مولانا عبد الرزاق ملیح آبادی مرحوم نے "ذکر آزاد" میں سید صاحب کو مولانا ابوالکلام کے مخالفین میں شمار کیا ہے اور ان کا ذکر ایسے سوقیانہ اور تحقیر آمیز انداز میں کیا ہے جو ایک معمولی انسان کیلئے بھی زیبا نہیں ہے اور اس سلسلہ میں انھوں نے بعض بے سر و پا افسانے بھی تصنیف کر دیے ہیں جنکا واقعہ سے ادنیٰ تعلق بھی نہیں ہے، اسکی حقیقت ریویو میں ظاہر کیجائے گی۔

لیکن مولانا عبد الرزاق کی یہ تحریر ہمارے لیے کوئی تعجب انگیز نہیں ہے جو لوگ انکے مذاق طبیعت، مذہبی

خیالات اور انکی زندگی کے آخری دور کے حالات سے واقف ہیں، انکو بھی تعجب نہ ہوگا، مولانا عبدالرزاق صاحب مذہبی خیالات میں بالکل آزاد بلکہ کمیونسٹ تھے اور تصوف سے تو ان کو بغض تھا، توم پرور بھی تھے، اسکے برعکس سید صاحب خالص مذہبی انسان بلکہ مذہب کے نمایندے اور ترجمان تھے، راہ سلوک میں بھی آگے تھے اور آخر میں پاکستان بھی چلے گئے، ان میں ہر چیز انکو مولانا عبدالرزاق کی نگاہ میں مجرم بنا دینے کے لیے کافی ہے، پھر یہ کتاب انھوں نے ایسے عالم میں لکھی جب انکو خود اپنے دل و دماغ پر قابو نہ رہ گیا تھا، جو لوگ ان حقایق سے واقف ہیں ان کیلیے مولانا عبدالرزاق کی یہ تحریر ذرا بھی تعجب انگیز نہیں، اپنے اس مذاق کی بنا پر انھوں نے مولانا ابوالکلام کی تصویر بھی داغدار کر دی ہے جس کی تفصیل کتاب کے ریویو میں کیجائیگی۔

حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں نے یہ بحث چھیڑی ہے وہ مولانا ابوالکلام اور سید صاحب کے تعلقات اور ان کے مرتبے سے واقف نہیں ہیں، ان دونوں کے تعلقات آخر تک دوستانہ رہے، اس کا اندازہ مولانا ابوالکلام کے ان خطوط سے ہو سکتا ہے جو معارف میں شائع ہو چکے ہیں، جب ترجمان القرآن شائع ہوئی تو سید صاحب نے دل کھول کر اسکی داد دی، یہ ممکن ہے دونوں میں کچھ معاصرانہ چشمک رہی ہو، جس سے ایک درجہ کے معاصر بہت کم خالی ہوتے ہیں اور اسکی جھلک کسی تحریر یا گفتگو میں بھی آجاتی ہو، مگر دونوں کے دل ایک دوسرے کی طرف سے صاف تھے، راقم الحروف نے کبھی سید صاحب کی زبان سے مولانا ابوالکلام کے متعلق کوئی نامناسب کلمہ نہیں سنا۔

اس لیے جو لوگ اپنے زعم میں مولانا ابوالکلام کی بڑائی کے لیے سید صاحب کا مرتبہ گھٹانا چاہتے ہیں وہ درحقیقت مولانا ابوالکلام کی روح کو صدمہ پہنچاتے ہیں، اگر یہ سلسلہ بند نہ ہوا تو سید صاحب کے عقیدتمندوں کی بھی کمی نہیں ہے، راقم الحروف کے دل میں مولانا ابوالکلام کی بڑی عظمت ہے اور اسکے قلم سے ان کے خلاف کوئی ناروا فقرہ نہیں نکل سکتا، لیکن اپنی ساری عظمتوں کے باوجود بہرحال وہ انسان تھے معصوم عن الخطاء نہ تھے، ان کی تحریروں پر بھی احتساب کیا جا سکتا ہے، اور تذکرہ اور ترجمان القرآن دونوں میں اس کا مواد موجود ہے مگر شاید ادبی طلسم کے اسیر اس کو نہ سمجھ سکیں، اس لیے جن لوگوں نے اس بحث کو چھیڑا ہے وہ مولانا ابوالکلام کے ساتھ دوستی نہیں دشمنی کر رہے ہیں، اس لیے جس قدر جلد ممکن ہو اس کو ختم کر دینا بہتر ہے، ورنہ اس کے نتائج کی ذمہ داری ان کے سر ہوگی

مقالات

ہند و عرب کے قدیم علمی اور ثقافتی تعلقات

از جناب قاضی اطہر مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

شروع شعبان ۱۳۷۹ھ (فروری ۱۹۶۰ء) میں ایک علم دوست عرب صحافی الاستاذ احمد زید الیانی کے توسط سے پانچویں صدی ہجری کے ایک ثقافتی عالم و مورخ قاضی رشید ابن زبیرؒ کی کتاب الذخائر والتحف دیکھنے کا موقع ملا، جسے حال ہی میں حکومت کویت کے دائرۃ المطبوعات والنشر نے مطبعۃ حکومۃ الکویت میں نہایت اہتمام سے چھاپ کر شائع کیا ہے، اس کتاب کی اشاعت کو ابھی چند مہینے ہوئے ہیں، اس لیے عجب نہیں کہ جو نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، وہ ہندوستان میں اس کا پہلا نسخہ ہو۔

گزشتہ سال مستشرقین کی کانفرنس نے پہلی بار اعتراف کیا تھا کہ اب عرب ممالک سے بھی علمی نوادر کی اشاعت ہو رہی ہے، اس میں مصر کا پہلا نمبر ہے، سعودی حکومت بھی نایاب و نادر کتابیں شائع کرتی ہے، مگر اس کا دائرہ کتاب و سنت سے متعلق کتابوں تک محدود ہے، جو بجائے خود ایک اہم ترین خدمت ہے، شام کا ادارہ المجمع العلمی بھی مفید کام انجام دے رہا ہے، اور خوشی کی بات ہے کہ اب خلیج فارس کی بعض اماراتوں اور حکومتوں کو بھی اس طرف توجہ ہوئی ہے، اور وہ علمی کاموں میں دلچسپی لینے لگی ہیں، خصوصاً قطر اور کویت کی ریاستوں میں اس کا ذوق

بہت زیادہ ہے، کچھ دنوں قبل کویت میں عرب ادباء و مصنفین کی ایک کانفرنس بھی ہوئی تھی، اور وہاں کی حکومت نے حال ہی میں جدید قسم کا بہت بڑا پریس بھی اپنے یہاں قائم کیا ہے، کتاب الذخائر و التحف اسی پریس میں چھپی ہے، اور دائرۃ المطبوعات والنشر کے سلسلے کی پہلی کڑی ہے۔

اس کتاب کو محترم ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب حیدر آبادی فرانسادی کی تصحیح و ترتیب کا شرف حاصل ہے، اور اس کے مقدمہ نگار ڈاکٹر صلاح الدین المنجد ہیں، یہ کتاب شروع کے ۵۴ صفحات کے علاوہ جن میں مقدمات وغیرہ ہیں، بڑے سائز کے ۲۷۶ صفحات پر مشتمل ہے، جن میں مختلف قسم کی فہرستیں بھی شامل ہیں، ہر صفحہ میں عموماً ۱۸ سطریں ہیں، فہارس کے بعد ۱۶ تصاویر ہیں جن میں سے اکثر فاطمی دور کے تمدن و حضارت کا نمونہ ہیں، ہر ورق پر ایک تصویر ہے۔

شروع میں ایک صفحہ پر "فاتحۃ السلسلۃ" کے عنوان سے رئیس دائرۃ المطبوعات والنشر کویت کے معروضات ہیں، صفحہ ۵ سے صفحہ ۸ تک تصدیر کے عنوان سے استاذ ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کے معروضات ہیں، موصوف نے اس میں دل کھول کر ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کے فضل و کمال کا اعتراف اور ان کی علمی سرگرمیوں کا تذکرہ کیا ہے، اور دائرۃ المطبوعات والنشر کویت کی اہمیت و ضرورت اور کتاب الذخائر و التحف کی افادیت کو بیان کیا ہے،

اس کے بعد صفحہ ۹ سے صفحہ ۴۲ تک ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کا پرمغز مقدمہ ہے، جس میں موصوف نے قاضی رشید بن زبیر کے حالات تحریر کیے ہیں، چونکہ ڈاکٹر صاحب کو ان کا مفصل تذکرہ کہیں نہیں مل سکا، اس لیے کتاب الذخائر و التحف ہی کے مختلف مقامات سے مصنف کی زندگی پر روشنی ڈالی ہے، جو نہایت مختصر اور نامکمل ہے، چند دن ہوئے راقم الحروف کی پروفیسر مولانا عبد العزیز میمن راجکوٹی سے ملاقات ہوئی، اس ملاقات میں اس کتاب اور اس کے مصنف کا تذکرہ آیا، تو موصوف نے فرمایا کہ قاضی رشید بن زبیرؒ کے حالات نہایت تفصیل کے ساتھ

کتابوں میں موجود ہیں، اور ان کی کئی کتابیں اس کے علاوہ بھی ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ قاضی رشید کی کتاب الذخائر والتحف کا صرف ایک قلمی نسخہ ترکی میں انیون قرہ حصار کے کتب خانہ میں موجود تھا، جس میں اصل کتاب کے ساتھ امیر شہاب الدین احمد ابن عبد اللہ بن حسن ادعدی مقری شافعی ۸۱۱ھ کے مختارات و زیادات بھی شامل ہیں، اور اصل کتاب کا قلمی نسخہ صرف ۵۸ اوراق میں ہے، پھر نئے سرے سے صفحہ اپر مقدمۃ المؤلف کے عنوان سے قاضی رشید بن زبیرؒ کا مقدمہ ہے، جس سے پوری کتاب کے مضامین کا اندازہ ہو جاتا ہے،

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، رب یسر و أعن یا کریم، هذا کتاب فیه ذکر الهدایا، والتحف العظیمة الاقدار والنفقات فی الولائم والدعوات، والاعذارات، والحذاقات، والایام المشهودة والاجتماعات فی الاوقات المعهودة، وغرائب الموجودات، والذخائر المصونات الموجودات بعد الوفیات، والمغانم والفتوحات والکنوز والدفائن والنفقات، وما اخرج من خزائن نصر الامام المستنصر بالله فی ایام الفتنة فی سنة ستین وسنة احدی وستین واربع مأیة،

پوری کتاب میں حسب ذیل ابواب ہیں، جن سے کتاب کے محتویات و مضامین کا تفصیلی علم ہو جاتا ہے۔

۱۔ باب الهدایا ص ۲ تا ص ۸۰

۲۔ باب النفقات فی الولائم المشهورة والدعوات المذکورة۔ ص ۸۶ تا ص ۱۱۱

۳- باب الاعذارات الموصوفة والحذاقات المعروفة (ص۱۱۱ تا ص۱۲۵)

۴- باب الایام المشهودة والاجتماعات فی الاوقات المعهودة، و المحافل المحشوة۔ (ص۱۲۷ تا ص۱۵۳)

۵- باب لغرائب الموجودات والذخائر المصونات (ص۱۵۵ تا ص۱۹۹)

۶- الترك والموروثات۔ (ص۱۲۷ تا ص۱۵۳)

۷- ماخلفه امهات الخلفاء وذووهن (ص۲۳۵ تا ص۲۴۳)

۸- باب لمغانم فی الفتوحات، والمقاسم فی الغزوات (ص۲۴۵ تا ص۳۴۶)

۹- باب ذکر الکنوز والدفائن والمطالب القدیمة و ذکر من وجدها۔ (ص۳۴۷ تا ص۳۴۸)

۱۰- باب لنفقات۔ ص۳۴۹ تا غالباً ص۲۷۶ (افسوس کہ ہمارے پیش نظر نسخہ میں آخر کے ۱۶ صفحات غائب ہیں اور ان کی جگہ درمیان کے صفحات ۱۰۳ تا ۱۱۸ مکرر لگ گئے ہیں، اور ان ہی غائب صفحات میں "فہرست الاسماء" کا ایک آدھ ورق بھی داخل ہے)

قاضی رشید بن زبیرؒ کے تعلقات مسلم حکمرانوں سے رہے تھے، اور بعض کے یہاں اچھے منصب پر فائز تھے، اس لیے انھوں نے اس کتاب میں بہت سے چشم دید واقعات اور ثقہ راویوں کے زبانی بیانات درج کیے ہیں، اور شاہی کاغذات اور تمسکات سے بھی استفادہ کیا ہے، اور اعداد و شمار میں بڑی احتیاط کی ہے، پھر بھی کہیں کہیں رومی حکمرانوں کے ناموں میں غلطی ہو گئی ہے، پرانے واقعات اور اعداد و شمار میں انھوں نے قدما کی کتابوں سے بھی استفادہ کیا ہے، چنانچہ صفحہ ۱۶۶ پر واقدی کی کتاب اخبار فتوح بلد السند کے حوالہ سے سندھ کا واقعہ درج کیا ہے، واقدی کا سنہ وفات ۲۰۷ھ ہے۔ اس بیان کی رو سے سندھ کی اسلامی تاریخ پر ہمارے علم میں یہ پہلی کتاب ہے۔

لائکہ ابن ندیم وغیرہ نے واقدی کی تصنیفات میں اس کتاب کا ذکر نہیں کیا ہے، قاضی رشید کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب پانچویں صدی ہجری تک پائی جاتی تھی،

حسب ذیل کتابوں سے جگہ جگہ استفادہ کیا ہے اور ان کا حوالہ دیا ہے:۔

کتاب الاجواد للعلائی، کتاب التاریخ ذیل لابی محمد فرغانی، سیرۃ المکتفی باللہ ذیل کتاب بغداد لعبید اللہ بن ابی طاہر (طیفور)، کتاب الاحجار ارسطو، طبقات الشعراء ابن جدا معری، السیرۃ فی الدولۃ العلویۃ لعبید اللہ بن الندیم، کتاب الاوراق للصولی، کتاب الفتوح، السموات و دفع مضارہا لیحییٰ بن بطریق، کتاب الوزراء لمحمد بن داؤد بن جراح، طبقات ابن سعد، اخبار الخلفاء للحارث بن ابی شامۃ، فضائل مصر لابن جداد، مناقب الوزراء لابی الفتح المطوق، التاریخ لثابت بن سنان، کتاب الاموال لابی عبید القاسم بن سلام، ان کے علاوہ طبری، بلاذری، مصعب زبیری اور دوسرے مورخین و رواۃ کے حوالوں سے واقعات درج کیے ہیں،

اس طرح کتاب الذخائر والتحف قبل از اسلام سے لیکر ۴۶۱ھ تک کے خاص حالات و واقعات کے لیے ایک نادر و نایاب دستاویز ہے جس میں عہد رسالت سے خلیفہ مستنصر باللہ تک مسلمانوں کے تمدنی، تہذیبی اور ثقافتی معاملات و قضایا کی تفصیل اور ہزاروں لاکھوں صفحات میں بکھرے ہوئے معلومات یکجا مل جاتے ہیں،

اس میں مسلمانوں کے اقوام عالم سے سیاسی، علمی اور تہذیبی تعلقات، مکاتیب، رسائل مواثیق و معاہدات، ان کی تقریبات و اجتماعات، ولیمے، زفاف، ختم قرآن، ختنے اور دوسری تقریبات کی دعوتوں، کھانوں کی قسموں کے بارے میں عجیب و غریب معلومات ہیں، اور ذاتی املاک، قومی اور سرکاری مالیات، تحفے، ہدایا، دفینہ اور خزانوں کی تفصیل کے ساتھ ساتھ اس طرح کے بہت سے ثقافتی و تمدنی الفاظ و اصطلاحات اور چیزوں کے اسماء اور طریق

استعمال کی تفصیل بھی ہے، اس لیے معرب و دخیل الفاظ کا ایک خزانہ اس کتاب میں موجود ہے

اس مضمون میں ہم نے اس نادر و موثق دستاویز سے عرب و ہند کے درمیان قدیم دینی، علمی اور ثقافتی تعلقات کے واقعات چن کر پیش کیے ہیں، جو دوسری کتابوں میں بہت ہی کم بلکہ نہ ہونے کے برابر ہیں، اس کتاب سے ہند و عرب کے قدیم تعلقات کے بہت سے مخفی گوشوں پر روشنی پڑتی ہے، اور جن کا علم ہم کو پہلی بار ہوا ہے، اس مضمون میں حتی الامکان اصل عبارتیں مع ترجمہ نقل کردی ہیں۔

معاویہؓ کی خدمت میں چین کا خط اور علمی ہدیہ

قاضی رشید بن زبیر کتاب الذخائر والتحف میں لکھتے ہیں کہ چین کے بادشاہ نے حضرت معاویہ بن ابوسفیانؓ کے نام حسب ذیل مکتوب روانہ کیا:

من ملک الاملاک الذی	اس شہنشاہ کی طرف سے جس کے اوصاف
تخدمه بنات الف ملک، و	یہ ہیں، ہزار بادشاہوں کی بیٹیاں اس کی
الذی بنیت دارہ بلبن الذهب	خادمہ ہیں، اس کا محل سونے کی اینٹوں
والذی فی مربطه الف فیل	سے بنایا گیا ہے، اس کے اصطبل میں ایک ہزار
والذی له نهران یسقیان	ہاتھی ہیں، اس کے ملک میں دو دریا ہیں
العود والکافور، والذی	جو عود اور کافور کو سیراب کرتے ہیں، اسکی
یوجد ریحه من عشرین	خوشبو بیس میل دور سے محسوس ہوتی ہے،
میلا، الی ملک العرب	عرب کے بادشاہ کے نام جو صرف اللہ کی
الذی یعبد الله ولا یشرک	عبادت کرتا ہے اور کسی کو اس کا شریک
به شیئا، اما بعد فانی	نہیں ٹھہراتا۔ اس کے بعد معلوم ہو کہ میں
قد ارسلت الیک هدیة	آپ کی خدمت میں ہدیہ روانہ کر رہا ہوں،

ولیست بھدیۃ (۵) ولکنھا	بلکہ یہ ہدیہ نہیں تحفہ ہے، آپ میرے پاس
تحفۃ. فابعث الی بما جاء	حرام و حلال کی تفصیل روانہ کیجئے جو
بہ نبیکم من حرام وحلال	آپ کے نبیؐ لائے ہیں، اور اپنا ایک ایسا
وابعث الی من یبنہ لی والسلام	آدمی بھیجئے جو اسکی وضاحت کرسکے، والسلام۔

یہ ہدیہ ایک کتاب کی شکل میں تھا، جس میں اہل چین کے علمی اسرار و حکم کا بیان تھا، کہا جاتا ہے کہ بعد میں یہ کتاب خالد بن یزید بن معاویہ کے ہاتھ لگی جس سے وہ کیمیا گری کے بڑے بڑے کام لیتا تھا (ص۱)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب اور چین کے علمی و دینی اور ثقافتی تعلقات حضرت معاویہؓ کے زمانہ ہی میں استوار ہو گئے تھے، اور علمی کتابوں اور دینی معلومات کے افادہ و استفادہ کا سلسلہ شروع ہو گیا، اس میں خاص بات یہ ہے کہ مسلمانوں سے اس قسم کا تعلق پیدا کرنے کی تحریک خود شاہ چین کی طرف سے ہوئی اور اس نے مسلمانوں کے خلیفہ و امیر کو موحد اور خدا پرست کی صفت سے یاد کیا، اور خود اپنی صفات میں اس زمانہ کی رسم کے مطابق ذاتی اور خاندانی مفاخر کو شمار کرایا، اس مکتوب پر غور کرنے سے کئی اہم باتیں معلوم ہوتی ہیں، اور مسلمانوں کے غیر اقوام سے تعلقات کی نوعیت سامنے آتی ہے، اس خط سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ چینی زبان کی کتاب کا ترجمہ حضرت امیر معاویہؓ کے زمانہ میں ہوا، اور چین میں عربی جاننے والا کوئی ماہر موجود تھا،

خلیفہ مامون کی خدمت میں بنگال کے راجہ دہمی کا نیازمندانہ خط اور گرانقدر تحائف و ہدایا	ہندوستان (بنگال) کے راجہ دہمی (دہمی) نے خلیفہ مامون کی خدمت میں (ص۲) یہ خط اور

اس کے ساتھ ہدیہ بھیجا،

بسم اللہ الرحمن الرحیم	بسم اللہ الرحمن الرحیم
من دھمی ملک الھند وعظیم	ہندوستان کے راجہ دہمی (رہمی) کی طرف سے
ارکان المشرق، وصاحب	جس کے اوصاف یہ ہیں، وہ مشرق کا زبردست
بیت الذھب، وارکان	حکمراں ہے، اسکے پاس سونے کا محل، یاقوت
الیاقوت، وفرش الدر،	کے ستون اور موتیوں کے فرش ہیں،
الذی قصرہ مبنی من العود	اس کا محل ایسے تر و تازہ عود سے بنایا
الرطب الذی اذا ختم علیہ	گیا ہو کہ جب اس پر مہر کیجاتی ہے تو
قبل الصورۃ قبول الشمع	تو موم کی طرح نقش قبول کر لیتا ہو، اسکے
والذی توجد رائحۃ قصرہ	محل کی خوشبو دس فرسنگ سے محسوس
من عشرۃ فراسخ، والذی	ہوتی ہے، اس کے خزانے میں جواہر
فی خزانتہ الف تاج من الجواھر	کے ہزاروں تاج ہیں جو اس کے
لالف اب کانوا لہ ذھبوا	خاندان کے ہزاروں بادشاہوں کے
والذی یسجد لہ امام البد	ہیں، اس کے سامنے سب سے بڑے بت
الاکبر الذی وزنہ الف	کا پجاری سجدہ کرتا ہے، اس بت کا وزن
الف مثقال من الذھب	ایک لاکھ مثقال سونے کے برابر ہے،
وعلیہ الف حجر من الیاقوت	اور اس میں ایک ہزار یاقوت سرخ اور
الاحمر والدر الابیض	سفید موتی جڑے ہیں، اور تخت نشینی
والذی یرکب فی یوم السعادۃ	کے دن جب سوار ہو کر نکلتا ہے تو
وعلی راسہ التاج فی الف	اسکے سر پر تاج اور اس کے جلو میں

موکب کل موکب له دابة
مکللة بالدر وتحتها الف
فارس معلمین بالحریر و
الذهب، والذی فی مربطه
الف فیل ابیض خزائمها
اعنة الذهب، والذی
یاکل فی صحائف الجواهر علی
موائد الدر المنضود، و
الذی یستحیی من الله ان
یراه خائنا له فی رعیته
بعد ان استکفاه الامانة
والریاسة علی اهل مملکته
اما بعد فانه لم یذهب علینا
ان ما تقدم من ذکرنا ایها
الاخ فیما انتسبنا الیه من الشرف
وعلو الحال غیر طائل لنا
وانه کان الاولی بنا ان نبتدئ
بذکر الله تعالی جل (ص ۲۲)
اسمه غیر انا اجللنا ان نبتدئ

ایک ہزار دستے ہوتے ہیں جن کی سواری کا جانور
موتیوں سے سجایا ہوتا ہے، اور ہر
سواری کے جلو میں ایک ہزار گھڑ سوار
ہوتے ہیں جو ریشم اور سونے سے مزین ہوتے
ہیں، اس کے اصطبل میں ایک ہزار سفید
ہاتھی ہیں جن کے چھلّے سونے کی رسیوں کے
ہیں، وہ جواہر کی رکابیوں میں موتیوں کے
دسترخوان پر کھانا کھاتا ہے، وہ اللہ
سے شرم کرتا ہے کہ اللہ اسے رعایا کے
بارے میں خائن دیکھے اور اس کو اہلِ
مملکت پر امانت وریاست دینے کے
بعد نااہل پائے۔
اس کے بعد اے بھائی! ہم بھی اس بات سے
واقف ہیں کہ ہم نے اوپر اپنی جو تعریف
وتوصیف کی ہے وہ زائل ہونے والی
اور بے فائدہ ہے، اور ہمیں چاہیے
تھا کہ اس خط کو ہم اللہ تعالیٰ کے ذکر
سے شروع کرتے، مگر ہم عبادت اور
دعا کے موقع کے علاوہ اس کے ذکر

بذكره الا في مواضع المناجاة
له عابدين واخبارك ترد علينا
بفضيلة لك في العالم لم نجدها
لغيرك من اشكالك ، ونحن
شركاؤك في الرغبة والمحبة
وقد افتتحنا باب المكاتبة و
طلب الفائدة بان اهدينا
اليك كتابا ترجمته "صفوة
الاذهان" والتصفح له يشهد
على صواب التسمية ، وبعثنا
اليك لطفاً بقدر ما وقع منا
موقع الاستحسان له وان كان
دون قدرك ، ونحن نسألك
ايها الاخ ان توسع اخاك
عذراً في التقصير ان شاء الله

سے ابتدا کرنے کو بہت بڑی جسارت سمجھتے
ہیں، اسی لیے ہم نے اس کے نام سے یہ خط
شروع نہیں کیا، علم میں آپ کی برتری کی خبریں
ہمارے پاس آتی رہتی ہیں، ہم نے آپ جیسے
کسی حکمراں میں یہ علمی فضیلت نہیں پائی،
ہم بھی دوستی اور تعلقات میں آپ کے شریک
ہیں، اور ہم نے اپنی طرف سے خط وکتابت
اور استفادہ کا دروازہ اس طرح کھولا ہے
کہ ایک کتاب کا ترجمہ بنام "صفوۃ الاذہان"
آپ کی خدمت میں ہدیہ بھیجتا ہوں، اس
کتاب کو دیکھ کر معلوم ہو جائیگا کہ اس کا یہ
نام بالکل صحیح ہے، اس کے علاوہ ہم نے
آپ کی خدمت میں اور عمدہ چیزیں جو ہم کو
مناسب اور بہتر نظر آئیں بھیجی ہیں، یہ چیزیں
اگرچہ آپ کے مقام اور رتبہ کے اعتبار سے
بہت معمولی ہیں، مگر اے برادر! ہم آپ سے
ان کے قبول کرنے اور اپنی تقصیر پر معذرت
قبول کرنے کے امید وار ہیں۔

ہندوستان کے بادشاہ نے اس خط کے ہمراہ خلیفہ مامون کی خدمت میں جو ہدیہ بھیجا تھا،

اس کی تفصیل یہ ہے :

(۱) یاقوت سرخ کا ایک جام جو ایک بالشت چوڑا، ایک انگل دبیز اور موتیوں سے بھرا ہوا تھا، ہر موتی کا وزن ایک مثقال تھا، کل موتیوں کی تعداد ایک سو تھی،

(۲) ایک فرش اس سانپ کے چمڑے کا جو وادی مہراج (سماترا) میں پایا جاتا تھا اور ہاتھی کو نگل جاتا ہے، اس فرش کی خاصیت ہے کہ جو شخص اس پر بیٹھ جاتا ہے اسے سل کی بیماری کا ڈر نہیں رہتا، اور سل کا مریض سات دن اس پر بیٹھ جائے تو اس کا مرض جاتا رہتا ہے۔

(۳) چھینٹ کے کپڑے، جن میں بہترین چھینٹ وہ تھی جس میں درہم کے برابر گول بوٹیاں تھیں، ان کے بیچ میں سفید زر دوزی کا کام تھا جس میں موتی ٹکے ہوئے تھے،

(۴) تین مصلے، جن کے ساتھ گاؤ تکیے بھی تھے، یہ گاؤ تکیے سمندل نامی چڑیے کے پر سے بنے ہوئے تھے، اس پر کی خصوصیت یہ ہے کہ آگ میں ڈالنے سے بھی نہیں جلتے۔

(۵) تازہ عود ایک لاکھ مثقال، جو اس قدر نرم تھی کہ جب اس پر مہر لگائی جاتی تھی تو مہر کا نشان پڑ جاتا تھا،

(۶) تینتیس ۳۳ سیر کافور کی ڈلیاں، ہر ڈلی پستہ کی وضع کی اور بادام سے بڑی تھی،

(۷) ایک سندی باندی، جس کا قد سات ذراع ؟ کا تھا، وہ جب چلتی تھی تو سر کے بال زمین پر گھسٹتے تھے، بڑی حسین و جمیل تھی، اس کے چار چوٹیاں تھیں، دو سر کے اوپر تاج کی طرح رہتی تھیں، دو پیچھے کی جانب زمین تک لٹکتی تھیں، بھویں ایک انگل لمبی تھیں، دانتوں کی سفیدی سے گویا بجلی چمکتی تھی،

یہ خط کاذی نامی درخت کی چھال پر لکھا ہوا تھا، جو ہندوستان میں اگتا ہے، اسکی چھال کاغذ اور قرطاس سے بہتر ہوتی ہے، اس کا رنگ زردی مائل ہوتا ہے، خط لاجوردی رنگ کی

روشنائی سے لکھا گیا تھا اور سونے کے پانی کے کام سے مزین تھا۔ (ص ۲۵)

فاضل محقق نے دھمی بالدال کے بارے میں خود کوئی رائے ظاہر نہیں کی ہے، حالانکہ حاشیہ میں چند رائیں نقل کی ہیں، در اصل یہ دُھمی نہیں رُہمی بالراء ہے۔ جیسا کہ سلیمان تاجر، ابن خرداذ اور مسعودی وغیرہ نے تصریح کی ہے، اور یہ راجہ بنگال کا تھا، جیسا کہ ان ہی مورخوں کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے، اور اس کا علاقہ وادی مہراج کی وجہ سے سماترا یا سندی باندی کی وجہ سے سندھ بیان کرنا خلاف تصریح اور بے محل ہے۔

بنگال کے راجہ رہمی کے نام خلیفہ مامون کا خط اور ہدایا و تحائف	بنگال کے راجہ رہمی کے اس خط کا جواب خلیفہ مامون نے حسب ذیل دیا:
بسم الله الرحمن الرحيم	بسم اللہ الرحمن الرحیم
من عبد الله المامون بالله	امیر المومنین عبداللہ المامون کی طرف سے
امير المومنين، الذى وهب الله	جس کی ذات کو اور جس کے آباء و اجداد کو
له ولآبائه الشرف بابن	اللہ تعالیٰ نے اس کے چچا زاد بھائی رسول اللہ
عمه النبى المرسل صلى الله عليه	صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے اور کتاب اللہ
وسلم (ص ۲۵) وعلى آله، و	کی تصدیق کرنے سے عزت و شرافت بخشی
التصديق بالكتاب المنزل	ہے، ہندوستان کے راجہ دھمی کے نام
الى دهمى ملك الهند و	جو ہندوستان اور پورب کے ماتحت
عظيم من تحت يده من اراكنة	راجوں میں سب سے بڑا ہے۔ تم پر سلام ہو،
الهند، واركان المشرق، سلام	اور میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان
عليك فانى احمد الله اليك	کرتا ہوں جو وحدہٗ لاشریک ہے۔

الله الذی لا اله الا هو واسأله
ان یصلی علی محمد عبده ورسوله
صلی الله علیه وسلم وصل کتابك
فسررت لك بالنعمة التی
ذکرت، ووقع اتحافك ایانا
الموقع الذی املت من قبول
ذالك، وکنت علی ما ابتدأت
به من البر محمودا، موجبا
ذالك الی الشکر علیه وحسن
الذکر له، ولولا ان السنة
جاریة بترك تقدیم من لم
یکن لنا علی الشریعة موالیا
وبها آخذا ماترکنا ما یحسن
من مبرتك بالتقدیم والعذا
بما ذکرنا احد التقدمین
وانت له منا اهل، وقد
اهدینا الیك مودتنا
لك، وهی اوفر حظ المتواصلین
واهدینا الیك کتابا ترجمته

اور اللہ سے التجا کرتا ہوں کہ وہ اپنے بندے
اور اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمت
نازل فرمائے، تمھارا خط ملا جن نعمتوں
کا تم نے ذکر کیا ہے، ان سے میں بہت خوش
ہوا، اور یہیں تم نے جس نیت سے ہدیہ و تحفہ
بھیجا تھا ویسے ہی ہم نے اس کو قبول کیا۔
اچھی بات کی ابتدا کرنے کی وجہ سے تم قابل
تعریف ہو، اس کا شکر ادا کرنا اور اسے
یاد رکھنا ہمارے لیے ضروری ہے، ہمارا
طریقہ یہ ہے کہ جو ہماری شریعت کو نہیں
قبول کرتا ہے اور اس سے اس کو تعلق نہیں
ہوتا ہے ہم اس کی تعظیم و تقدیم کے لیے شرعی
الفاظ و محاورات استعمال نہیں کرتے۔
اگر یہ بات نہ ہوتی تو ہم تمھاری تعظیم و تکریم
میں کمی نہ کرتے، اور یہ عذر کرنا بھی ہماری
طرف سے تعظیم ہی ہے، اور تم اس کے اہل ہو
ہم نے تمھارے پاس اپنی محبت کا ہدیہ بھیجا ہے
جو دو دوستوں کے درمیان سب سے بڑا تحفہ
ہے، تمھارے پاس ایک کتاب عربی سے ترجمہ

دیوان الالباب و بستان
نوادر العقول" ومطالعتك
ترجمته تحقق عندك فضيلة
النعمة، ومشاهدتك له تحقق
عندك ما أسميناه به وجعلنا
لذلك عنوانا من (ص۲) الهدية
وهو لطف استقللنا قدرها
لك ولو كانت الملوك تتهادى
على اقدارها لما اتسعت لذلك
خزائنها، وانما يجري ذلك
بينها على قدر ما يدل على
حسن النية وجميل الطوية
وبالله التوفيق۔

کرکے بھیجی ہے، جس کا نام "دیوان الالباب
وبستان نوادر العقول" ہے، اس ترجمہ
کے مطالعہ سے اس اہم نعمت کی قدر تم کو
معلوم ہوگی اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ
اس کتاب کا نام بالکل درست ہے، اور
ہم نے اس محبت و تعلق کا سرنامہ عمدہ عمدہ
چیزوں کا ہدیہ بنایا ہے، جو ہمارے نزدیک
تمھاری اس شان سے کم درجہ کا ہے
اور واقعہ بھی یہ ہے کہ اگر سلاطین اپنی اپنی
حیثیت کے مطابق تحفہ و ہدیہ کا باہمی معاملہ
کریں تو اس کے لیے ان کے خزانے بھی
کافی نہ ہوں گے، اس لیے یہ چیز صرف اسی
قدر ہوتی ہے جس سے باہمی تعلق اور جانبین
کا حسن نیت ظاہر ہو جائے، اور اللہ ہی سے توفیق ہے

خلیفہ مامون نے بنگال کے راجہ رہمی کے پاس اس خط کے ہمراہ جو ہدیہ بھیجا تھا، اس کی تفصیل یہ ہے:

(۱) ایک گھوڑا مع شہسوار اور سامان شہسواری جو عقیق کا بنا ہوا تھا، اور ایک روایت کی رو سے گھوڑا عنبر اشہب شحری کا تھا،

(۲) سیاہ و سپید مونگے کا ایک خوان[۱] جس کی زمین سپید تھی، اور اس میں سیاہ، سرخ اور سبز رنگ کی دھاریاں تھیں، خوان تین بالشت چوڑا، اور دو انگل موٹا تھا، اس کے پائے سونے

---

[۱] یعنی کھانے کی چوکی

کے تھے، یہ خوان ان نوادر میں سے تھا جو بنو عباس کو مروان بن محمد جعدی کے خزانے سے ملے تھے۔

(۳) کپڑوں کی پانچ قسمیں (دگانٹھیں)، ہر قسم میں مندرجۂ ذیل ملکوں کے سو سو کپڑے تھے، مصر کے سفید کپڑے، سوس کے ریشمی کپڑے، یمن اور اسکندریہ کی چھینٹیں، لحم خراسانی، دیباج خراسانی، فرش قرمز، فرش طبری، فرش سوسنجری، حیرہ کے ایک سو ریشمی گدے مع تکیوں کے، اور سوس کے ریشمی فرش،

(۴) فرعونی شیشہ کا ایک جام، جو ایک انگل دبیز اور ڈیڑھ بالشت چوڑا، اس کے وسط میں دانت نکالے ہوئے ایک شیر تھا جس کے سامنے ایک آدمی گھٹنوں کے بل بیٹھا تیر کمان سے شیر کی طرف نشانہ لگائے ہوئے تھا، یہ جام بھی خوان کی طرح ان ہی چیزوں میں سے تھا جو مروان بن محمد کے خزانے سے ملی تھیں،

خلیفہ مامون کا یہ خط ایک لمبے صحیفہ میں دونوں جانب لکھا گیا تھا۔ اور ایک انگل جلی تھا۔ (ص۲۸)

قاضی رشید بن زبیر نے آگے چل کر اس خوان اور جام کی تفصیل لکھی ہے، یہ دونوں چیزیں مصر میں مروان بن محمد کے خزانہ سے ملی تھیں، اور بنی عباس کے خزانہ میں محفوظ تھیں، یہانتک کہ خلیفہ مامون نے ان کو اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں کو ہندوستان کے راجہ کے پاس ہدیۃً بھیجدیا، یہ خوان مشتری کی شکل پر بنایا گیا تھا،

والی سندھ جنید کے توسط سے خلیفہ ہشام کی خدمت میں ہندستان کے ایک راجہ کا طلسمی تحفہ

مدائنی نے ذکر کیا ہے کہ ہندوستان کے راجہ نے خلیفہ ہشام بن عبد الملک کے زمانہ میں جنید بن عبد الرحمن کے پاس جب وہ سندھ کے والی تھے، جواہر سے مرصع ایک اونٹنی بھیجی، اس کے تھن میں موتی اور گردن میں یاقوت سرخ بھرے ہوئے تھے، یہ اونٹنی چاندی کی ایک گاڑی پر تھی، جب وہ زمین پر

رکھ دیجاتی تو خود بخود حرکت کرنے لگتی، جنید نے یہ ہدیہ ہشام کی خدمت میں بھیجدیا، اس نے بہت پسند کیا، جو آدمی اس کو لیکر آیا تھا اس نے اس کے تھن میں سوراخ کیا تو اس کے اندر کے تمام موتی سونے کے ایک ڈبہ میں گر گئے، یہ ڈبہ بھی وہ آدمی اپنے ساتھ لایا تھا، اور جب گردن توڑی گئی تو خون کی طرح یاقوت سرخ بہنے لگا، یہ تماشا دیکھکر ہشام اور اس کے تمام حاضرین مجلس سخت متعجب ہوئے، یہ اونٹنی بنی امیہ کے خزانے میں رہی، یہاں تک کہ جب بنو عباس کی حکومت قائم ہوئی تو ان کے پاس پہنچی۔ (ص۱۵۱) (باقی)

اعلام القرآن

یا

قرآنی شخصیتیں

قرآن مجید میں صراحۃً یا کنایۃً جن متعین شخصیتوں (بشری، جنی، ملکی) کا ذکر آیا ہے، ان کا یکجا وار ایک جامع لغت، مولفہ مولانا عبدالماجد دریابادی صاحب تفسیر القرآن (انگریزی واردو) جغرافیۂ قرآنی و بشریت انبیا و حیوانات قرآنی وغیرہ،

پتہ (۱) صدق جدید بک ایجنسی، کچہری روڈ، لکھنو،

(۲) دار المصنفین، شبلی منزل، اعظم گڈھ قیمت عمہ

سفر حجاز

مولانا عبدالماجد دریابادی اڈیٹر صدق کا سفرنامۂ حج جس کا پڑھنا ہر عازم سفر حج کے لیے ضروری ہے،

۴۱۶ صفحے : قیمت : صہ

طالب علی عیشی

از جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہی رضا لائبریری رامپور

طالب علی عیشی، اردو کے ان شعرا میں ہے جو اپنے کمال اور انفرادیت کے باوجود شہرت کی دنیا میں نہ آسکے، چنانچہ ادبی حلقوں میں بہت کم لوگ ایسے ہیں جو عیشی کا صحیح مقام پہچانتے ہیں، غالباً اس کی بڑی وجہ اس کے کلام کی نایابی ہے، ورنہ یہ ناممکن تھا کہ ہمارے تذکرہ نگار ایسے باکمال شاعر کو نظرانداز کر دیتے، ذیل میں اس کا مختصر تذکرہ اور کلام ہدیۂ ناظرین کیا جاتا ہے۔

طالب علی خاں نام، عیشی تخلص، لکھنؤ کے رہنے والے تھے، ان کے والد علی بخش خاں، الماس علی خاں کے متوسلین میں تھے، خود عیشی بھی، جیسا کہ ان کے فارسی قصائد اور قطعات وغیرہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، مدت العمر امرائے اودھ سے وابستہ رہے، چنانچہ مؤلف "آب بقا" نے صراحت کے ساتھ ان کو نواب سعادت علی خاں کے شعرائے دربار میں لکھا ہے۔

سنہ ولادت کا کسی تذکرہ یا خارجی ذرائع سے پتہ نہیں چلتا، مصحفی نے صرف اس قدر لکھا ہے کہ "عمرش تخمیناً از سی متجاوز خواہد بود"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۲۳۶ھ (تاریخ اختتام تالیف ریاض الفصحاء) میں عیشی کی عمر تخمیناً تیس سال کی تھی، البتہ خود عیشی کے بیان نے اس کو بالکل متعین کر دیا ہے، چنانچہ اپنے فارسی کلیات کے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں:

"در ایں ایام فرخندہ انجام کہ از ہجرۂ مقدسہ نبویہ یکہزار و دو صد و سی و دو سال گزشتہ و بیک سبک تنگ عمرم از منزل زندگانی بپایۂ ہستی سی و پنج مرحلہ در نوشتہ است۔"

اس عبارت سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ ۱۲۳۲ھ میں عیشی کی عمر ۳۵ سال کی تھی، اس بنا پر سنہ ولادت ۱۱۹۷ھ قرار پاتا ہے۔

شاعری کا شوق بچپن سے تھا، ابتدا کچھ زمانہ تک اردو میں طبع آزمائی کی، اس کے بعد فارسی میں شعر کہنا شروع کیا، اور ۳۵ سال کی عمر تک "دیوان اردو" کے علاوہ فارسی کی بھی ایک ضخیم کلیات مرتب کر لی تھی،

سلسلۂ تلمذ میں اختلاف ہے، مصحفی نے اس ذیل میں صرف اس قدر لکھا ہے:

"خوشہ چینی از فیض صحبت انشاء اللہ خاں و مرزا قتیل وغیرہ ہمہ کردہ، اقرار بہ شاگردی یک کس نمی کند"۔

اس عبارت سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اردو میں ان کو انشا سے اور فارسی میں مرزا قتیل سے تلمذ تھا، لیکن اسی کے ساتھ "وغیرہ" کی تعمیم اور "اقرار بہ شاگردی یک کس نمی کند" کا جملہ یہ بتا رہا ہے کہ باقاعدہ طور پر عیشی کو ان دونوں میں سے کسی سے تلمذ نہ تھا،

نواب مصطفٰی خاں شیفتہ نیز ذکا اور سرور نے ان کو اردو میں مصحفی کا اور فارسی میں مرزا قتیل کا شاگرد بتایا ہے، اسی کا اعادہ کیفی چریا کوٹی نے جواہر سخن (۲/۸۰۷) میں کیا ہے، اس میں جہاں تک مرزا قتیل سے تلمذ کا تعلق ہے، اس کی تائید مصحفی کے بیان سے بھی ہوتی ہے، بعد کے تذکرہ نگاروں میں مولف "صبح گلشن" اور مولف "آب بقا" نے بھی متعین طور پر ان کو مرزا قتیل کا شاگرد لکھا ہے۔

البتہ مصحفی سے ان کا تلمذ کسی طرح قرین قیاس نہیں، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ ناممکن تھا کہ مصحفی ان کے تذکرہ میں اس تعلق کا اظہار نہ کرتے، جبکہ معمولی سے معمولی شاعر کے ذکر میں انھوں نے جگہ جگہ اپنے ساتھ تلمذ کا ذکر کیا ہے، ممکن ہے یہ خیال کیا جائے کہ مصحفی کے اسی تذکرہ (ریاض الفصحا) کی تالیف کے بعد عیشی ان کے حلقۂ تلمذ میں آئے ہوں، لیکن یہ اس لیے درست نہیں کہ "ریاض الفصحا" ۱۲۳۶ھ کی تالیف ہے، اس وقت عیشی کی عمر خود ان کے بیان کے مطابق ۳۹ سال کی تھی اور وہ اردو دیوان

کی ترتیب کے ساتھ ساتھ اپنی فارسی کلیات بھی مرتب کر چکے تھے، اس کے چار سال بعد ۱۲۴۰ھ میں عیشی کا انتقال ہو گیا ہے،

البتہ مرزا محمد حسن قتیل سے ان کا تلمذ مسلّم ہے، جس کی تائید علاوہ دوسرے تذکرہ نگاروں کے خود عیشی کے بیان سے بھی ہوتی ہے، چنانچہ "کلیاتِ فارسی" کے مقدمہ میں انھوں نے جہاں تک مرزا قتیل کا ذکر کیا ہے، وہاں "استادی" لکھا ہے، اس بنا پر مصحفی کا یہ کہنا "اقرار بہ شاگردی یک کس نمی کند" صحیح نہیں۔

عیشی مذہباً اثنا عشری تھے، جیسا کہ ان کے فارسی تصانیف کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے خصوصاً حضرت علیؓ کی منقبت میں ان کا حسب ذیل شعر متعین طور پر ان کے مسلک کو واضح کر دیتا ہے،

نکتہ ادر طلب کند کس ز کتاب علم او   دفترے از حقیقت باغ فدک بر آوردم

وفات | مؤلف "صبح گلشن" نے لکھا ہے کہ عیشی کا انتقال بعارضۂ ہیضہ وبائی ۱۲۴۰ھ میں ہوا، اور ان کے چار گھنٹے کے بعد ان کی رفیقۂ حیات نے بھی اس دنیا کو خیرباد کہا، انتقال کے وقت عیشی کی عمر ۴۳ سال تھی،

مؤلف "آب بقائے" ان کا انتقال ۱۲۶۰ھ لکھا ہے، لیکن یہ قول کسی طرح قرین قیاس نہیں، اس لیے کہ ۱۲۶۰ھ تک عیشی کی موجودگی کسی تذکرہ یا دوسرے خارجی ذرائع سے ثابت نہیں۔ ممکن ہے یہ سہو کاتب ہو۔

تصانیف | افسوس ہے کہ عیشی کے سوانح حیات کی طرح ان کی تصانیف اور کلام بھی مفقود ہے، عام طور سے تذکرہ نگاروں نے ان کے ایک اردو اور ایک فارسی دیوان کی نشان دہی کی ہے، چنانچہ کیفی چریا کوٹی ان کے تذکرہ میں لکھتے ہیں:

"فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں صاحب دیوان تھے، مگر دونوں دیوان

نایاب ہیں بعض اور کتابیں بھی انکی تصنیف سے تھیں، مگر اب نہیں ملتیں"۔ (جواہر سخن ۲/۸۰)

ذکا اور سرور نے لکھا ہے کہ عیشی نے اردو میں دس ہزار اور فارسی میں سولہ ہزار شعر علاوہ مثنویوں کے کہے ہیں، مؤلف آب بقا، خواجہ عبد الرؤف عشرت کا بیان ہے:

"آپ کے چار دیوان فارسی اور ایک تذکرۂ شعرائے عجم اور دو مثنویاں فارسی ایک مثنوی اردو اور ایک دیوان اردو قلمی، راقم کی نظر سے گذرا ہے"

رضا لائبریری رام پور میں عیشی کے اردو اور فارسی دونوں کلیات موجود ہیں، اور جہاں تک میں سمجھتا ہوں، بالکل مکمل صورت میں ہیں، اس کے علاوہ "کلیات عیشی" کے نام سے ایک مخطوطہ بوہار لائبریری، کلکتہ میں محفوظ ہے، ذیل میں ان تینوں نسخوں کی مختصر کیفیت درج کیجاتی ہے۔

۱۔ کلیات عیشی مخطوطہ رامپور (اردو) یہ کلیات غزلیات سے شروع ہوتا ہے اور ابتدا اس طرح ہے:

ہے تصور رلے ہمنشیں سرتا سر اپنی دید کا ورنہ ہر ذرہ میں تاباں نور ہے خورشید کا

غزلیات کی کل تعداد ۱۱۵ ہے، جو ورق ۱ ب سے شروع ہو کر ورق ۵۴ ب پر ختم ہوتی ہے، غزلیات کے بعد ایک مثنوی ہے جس میں شاعر نے ایک برہمن زادہ کے عشق کا قصہ نظم کیا ہے۔ اس کے اشعار کی تعداد ۱۴۹ ہے۔

مثنوی کے خاتمہ پر ۱۲ بند کا ایک واسوخت ہے، جس میں شاعر نے یہ التزام کیا ہے کہ ہر بند کی بیت فارسی ہے۔ اسکی ابتدا اس طرح ہے: "عشق کا پھر سروساماں ہے خدا خیر کرے"

اس کے بعد ۳۴ بند کا ایک مرثیہ ہے جو مسدس کی شکل میں ہے، اس کا آغاز یہ ہے:

آج ہے ابن علی دنیا میں مہماں رات بھر

مرثیہ کے خاتمہ پر سات تضمینیں ہیں، جو ورق ۶۴ ب سے شروع ہو کر ورق ۷۰ ب پر ختم ہوتی ہیں، آخر میں عیشی کی ایک تالیف "سرو چراغاں" ہے، جس کے مقدمہ کی عبارت حسب ذیل ہے:

روشن باد کہ روزے در محفل حبیب گریان روشن قیاس کہ روشنان فلک از تجلائے طبع شاں ادمی سازند کہ چراغ افروزاں شکات نظم فارسی و زبان اردو ہنگامہ بیان گرمی پذیرفت، سخن از حبیب زبانی مرزا صائب کہ ہر کرا نور فراست شمع چراغ وادہ داغ است، می دانہ کہ پیش آں آفتاب اوج سخن دیگراں را فروغ چراغ علبہ بیش نیست، بمیان آمد وایں مطلع گرمش سامعہ افروز شد :

ہر سرائے را کہ باشد از دل روشن چراغ　　　می جہد شبہائے تار از دیدۂ روزن چراغ

سامعان صبح نفس دم از صدق زدہ چراغ اوصاف گرم گفتارش بر روغن انصاف افروختند و گفتند کہ اگر از لمعان ایں ردیف و قوافی اردو زبانان اقتباس انوار فیوض نمایند

جا دارد، و براقم آثم طالب علی — تخلص کہ در فروغستان روشن طبعان بدو چراغی

نمی ارزد ایمائے احباب رفت تا شمع آسا عرق ریختہ غزل فارسی ترتیب دہد و ہر قدر

کہ از کلام سابقین و لاحقین بہم رسد دریں مسودہ دو دیگر جمع نماید چوں شمع انگشت

قبول بر چشم گذاشتم و احباب ایں مختصر را بہ "سرو چراغاں" نامیدند و من چراغ بے دود"

کہ مادہ سال ایں تالیف است وایں شمع طور فصاحت و بلاغت را دو لمعہ است،

لمعۂ اول در غزلہائے فارسی و لمعۂ دوم در غزلہائے زبان اردو وباللہ التوفیق۔"

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ کسی محفل میں مرزا صائب کی شعر و شاعری کا تذکرہ چھڑا، اور اس سلسلہ میں ان کا یہ مطلع پڑھا گیا :

ہر سرائے را کہ باشد از دل روشن چراغ　　　می جہد شبہائے تار از دیدۂ روزن چراغ

حاضرین کو یہ زمین پسند آئی اور کہنے لگے : کیا اچھا ہو کہ اردو شعرا بھی اس ردیف و قوافی میں طبع آزمائی کریں، چنانچہ احباب کا اصرار ہوا کہ میں بھی ایک فارسی کی غزل کہوں، نیز شعرائے متقدمین

دمتاخرین کی جتنی غزلیں اس طرح میں مل سکیں ان کو جمع کروں، میں یہ خدمت بجالانے کو بخوشی تیار ہوگیا اور جتنی غزلیں مل سکیں ان سب کو ایک رسالہ کی شکل میں جمع کر دیا، احباب نے اس مجموعہ کا نام "سرو چراغاں" رکھا لیکن میں نے اس کا نام "چراغ بے دود" رکھا، جو نام کے ساتھ ساتھ اس تالیف کا مادۂ تاریخ بھی ہے نیز دو لمعوں میں اسکو تقسیم کیا، لمعۂ اول میں فارسی غزلیات ہیں اور لمعۂ دوم میں اردو غزلیات۔

خاتمہ کی عبارت یہ ہے:

"تمت تمام شد کلیات طالب علی خاں عیشی تخلص، بموجب فرمایش جناب فیض مآب منبع فواضل، مجمع فضائل، عالم العلماء، فاضل الفضلاء، فلاطون فطرت، ارسطو منزلت، شجاع زماں و رستم دوراں، غلام حیدر خاں و غلام صفدر خاں صاحب دام اقبالہ و اجلالہٗ از دستخط بندہ احقر العباد اجودھیا پرشاد بتاریخ دوم جمادی الاول ۱۲۴۵ھ باختتام رسید بمنہ وکرمہ"

نسخہ عمدہ کشمیری کاغذ پر لکھا ہوا ہے، روشنائی سیاہ ہے لیکن مخصوص الفاظ اور عنوانات سرخ روشنائی سے ہیں، جداول لاجورد اور شنجرف سے ہیں، خط نستعلیق، عمدہ مسطرہ اسطری، ناپ ۹½ × ۶¼ انچ کہیں کہیں کرم خوردگی بھی پائی جاتی ہے۔

۲۔ کلیات عیشی (فارسی) مخطوطہ رامپور: یہ کلیات عیشی کے فارسی کلام: قصائد و غزلیات، مثنویات، قطعات، نیز چند رسائل اور خطوط و تقاریظ وغیرہ کا مجموعہ ہے، ابتدا میں ایک مفید دیباچہ ہے، جو ورق ۱ب سے شروع ہوکر ورق ۷ب پر ختم ہوتا ہے، جس کا آغاز اس طرح ہوا ہے:

"غازہ رخسارۂ شاہد معانی حمد صورت آفرینی الخ"

اس میں انھوں نے لکھا ہے کہ میری شاعری کی ابتدا اردو سے ہوئی، اس کے بعد جب اردو اشعار مقبول ہوئے تو میں نے فارسی میں شعر کہنا شروع کیا، لیکن بہت زمانہ تک یہ کلام متفرق

وراق کی صورت میں رہا جس کی وجہ سے اس کا کثیر حصہ تلف ہو گیا، آخر ۱۲۳۲ھ میں جب میری عمر ۳۷ سال کی ہے، میرے ایک دوست مرزا محمد علی نے اس طرف توجہ کی اور نہایت محنت و جانفشانی سے میرے فارسی کلام کو ترتیب دیا۔

ذیل میں اس کلیات کے مندرجات کی ایک مختصر فہرست ہدیۂ ناظرین کیجاتی ہے، جس سے اس مخطوطہ کی اہمیت پوری طرح سامنے آجائے گی۔

۱- خطبۂ دیوان	ورق ا ب - ۷ ب
۲- قصیدہ در حمد الٰہی	
اے بوجوبت وجود علت امکان ما	ورق ۸ الف - ۹ الف
۳- قصیدہ در نعت	
حبذا سالکان راہِ خدا	۹ الف - ۱۲ الف
۴- قصیدہ در منقبت حضرت علیؑ	
ریزد اگر فکر من رنگ سخن پردری	۱۲ الف - ۱۵ الف
۵- ایضاً	
صبح بہاری دمد شیشہ و ساغر آورم	۱۵ الف - ۱۶ الف
۶- قصیدہ در منقبت خاتون جنت	
در کفم خامۂ فکر است زبان عنقا	۱۶ ب - ۱۹ الف
۷- قصیدہ در منقبت امام حسنؑ	
بسکہ گردیدتنم آب زشرم تقصیر	۱۹ الف - ۲۱ الف
۸- قصیدہ در مدح امام حسینؑ	
فلک زحق گذرد عاقبت چہ سود ازیں	۲۱ الف - ۲۲ ب

۹۔ قصیدہ در مدح امام زین العابدین

چناں بعالم اضداد بر دیافتہ راہ	۲۳ الف - ۲۴ ب

۱۰۔ قصیدہ در مدح امام محمد باقرؑ

دل چیست شمع نوری باطل زحق زدائی	۲۴ ب - ۲۶ ب

۱۱۔ قصیدہ در مدح امام جعفر صادقؑ

تا سترموج سے بقدح بر نوشتہ اند	۲۶ ب - ۲۸ الف

۱۲۔ قصیدہ در مدح امام موسیٰ کاظمؑ

دلم آں موسیٰ طور معانی	۲۸ الف - ۳۱ الف

۱۳۔ قصیدہ در مدح امام موسیٰ رضاؑ

صبح کز شعبدہ ہاے فلک لعبت باز	۳۱ الف - ۳۳ الف

۱۴۔ قصیدہ در مدح امام محمد تقی

دمیکہ شمع فروزم زنالۂ شبگیر	۳۳ الف - ۳۴ ب

۱۵۔ نالہ چند در عزاے امام معصوم و سید مظلوم

امروز از کدورت دلہا عجب مدار	۳۴ ب - ۳۷ الف

۱۶۔ ایضاً

طرح بیداد تو اے چرخ ستمگر ریختی	۳۷ الف - ۳۸ الف

۱۷۔ قصیدہ در مدح وزیر ہندوستان سعادت علی خاں

تا زوی تکیہ با جلال و شرف بر مسند	۳۸ ب - ۳۹ الف

۱۸۔ قصیدہ در مدح نواب نصیر الدولہ بہادر

تاج جاہت را دو گوہر آفتاب و ماہتاب (۳۹ ب - ۴۰ ب)

۱۹۔ ایضاً

دیگرم دل سوئے بتاں می کشد (۴۰ ب - ۴۲ الف)

۲۰۔ ایضاً

بکام طفل نخستیں اگر زباں گردد (۴۲ الف - ۴۲ ب)

۲۱۔ ایضاً

رخت در برج حمل فرماں دہ خاور کشید (۴۲ ب - ۴۴ ب)

۲۲۔ قصیدہ در مدح نواب ناظر محمد آفریں علی خاں بہادر

ندوزد ہمتم چشم طمع بر معدن و دریا (۴۴ ب - ۴۵ ب)

۲۳۔ قصیدہ در مدح مرزا محمد صاحب خلف مرزا حاجی صاحب۔

باخت کج با من ایں سپہر نزند (۴۵ ب - ۴۷ ب)

۲۴۔ قصیدہ در مدح آغا تقی علی خاں

نقش بند اینکہ نقشِ آسماں بربستہ اند (۴۷ ب - ۴۹ الف)

۲۵۔ ایضاً

پیر گردوں چو بقلزم نگند مشعل طور (۴۹ الف - ۵۱ ب)

مثنویات

۱۔ بیا خامہ کز یاریت ہجو شیر (۵۲ الف - ۵۶ ب)

۲۔ دم صبح چوں پیلبان فلک (۵۷ ب - ۶۱ الف)

۳۔ مثنوی حقیقت و مجاز (۶۱ الف - ۶۸ ب)

۴۔ مثنوی وصل و ہجر (۶۸ ب - ۹۰ الف)

۵- مثنوی در بے مہری ابنائے روزگار (۹۰ الف - ۹۱ الف)

۶- مثنوی در بیان بت (۹۱ الف - ۹۲ ب)

۷- مثنوی در ہجو فصاد (۹۳ ب - ۹۴ الف)

۸- مثنوی در بحر و ردیف قافیہ کربیا سعدی (۹۴ الف - ۹۹ ب)

۹- حکایات (منظوم بطور مثنوی) (۱۰۰ الف ۱۰۲ ب)

۱۰- مثنوی، کسے گفت روزے بوالاحباب (۱۰۲ ب - ۱۰۳ الف)

۱۱- حکایات (منظوم بطور مثنوی) (۱۰۳ ب - ۱۰۵ ب)

۱۲- مثنوی در ہجو پشہ (۱۰۵ ب - ۱۰۶ ب)

۱۳- مثنوی در مدح آغا تقی علی خاں (۱۰۶ ب - ۱۱۵ ب)

۱۴- مثنوی در معجزۂ امام ہمام (۱۱۵ ب - ۱۱۸ الف)

قطعات (۱۱۸ ب - ۱۲۳ الف)

ترکیب بند (۱۲۳ب - ۱۴۱ ب)

تضمینات (۱۴۲ الف - ۱۴۳ ب)

رباعیات (۱۴۳ب - ۱۶۲ ب)

غزلیات (۱۶۳ ب - ۲۲۳ ب)

غزلیات کے خاتمہ پر یہ عبارت تحریر ہے:

"تمت، تمام شد غزلیات از کلیات طالب علی خاں عیشی تخلص در ۱۲۴۵ھ"

اس کے بعد ورق ۲۲۴ ب سے حصۂ نثر شروع ہوتا ہے، جو عیشی کی مختلف تقریظوں، خطوط اور رقعات نیز چند دیگر رسائل پر مشتمل ہے۔

اوراق کی کل تعداد ۲۰۵ ہے، سنہ کتابت ۱۲۴۵ھ، کاتب کا نام اگرچہ تحریر نہیں ہے لیکن خط کی روشن اور کاغذ و روشنائی وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں مخطوطے ایک ہی کاتب کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں،

۲۔ کلیات عیشی مخطوطہ بہار لائبریری | یہ مخطوطہ اگرچہ میرے سامنے نہیں لیکن کیٹلاگ میں جو تفصیل دی گئی ہے اس کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلیات عیشی کے اردو اور فارسی دونوں قسم کے کلام کا انتخاب ہے، اور رضا لائبریری کے متذکرہ بالا دونوں نسخوں سے کچھ زیادہ کلام اس میں ملتا ہے، مثلاً رسالہ "خزان و بہار" اور اردو کے قصائد وغیرہ

اس کلیات کی ابتدا ایک مقدمہ سے ہوتی ہے، جس کا آغاز یہ ہے:

"غازۂ رخسار شاہد معانی حمد صورت آفرینی الخ"

نیز سب سے پہلا قصیدہ ورق ۵ ب سے شروع ہوتا ہے جس کا مطلع یہ ہے:

اے بوجودت وجود علت امکان ما | عین خفایت ظہور عین ظہورت خفا

اس کے بعد غزلیات (بہ ترتیب حروف تہجی) از ورق ۴۱ ب، قطعات از ورق ۸۵ الف تضمینات از ورق ۹۳ الف، ترکیب بند از ورق ۹۹ الف، مخمسات از ورق ۱۰۲ ب، رباعیات از ورق ۱۰۳ ب، مثنویات از ورق ۱۱۸ الف۔

ورق ۱۹۹ ب سے عیشی کا ایک رسالہ "خزان و بہار" شروع ہوتا ہے، جس کا خاتمہ خطوط کے مجموعے پر ہوتا ہے، اس کے بعد ورق ۲۰۱ ب سے اردو دیوان شروع ہوتا ہے، جس کی ابتدا حسب ذیل قصیدہ سے ہے:

غم نہیں ہو نہ اگر پاس مرے مال جہاں | واہب غیب نے دی طبع رواں، گنج رواں

قصائد کا یہ سلسلہ ورق ۲۲۳ ب تک گیا ہے، اس کے بعد غزلیات از ورق ۲۲۳ ب،

مسدسات از ورق ۲۵۵ ب، مخمسات از ورق ۲۵۷ ب، ورق ۲۶۴ الف سے ایک مثنوی بعنوان "دربیان عاشق شدن برہمن زادہ بر زنے" سے شروع ہوتی ہے جو ورق ۲۷۲ الف پر ختم ہے، یہاں سے ایک دوسری مثنوی در ہجو بقالُ کا آغاز ہے، اس مثنوی کے خاتمہ پر ایک نوٹ ہے جس میں لکھا ہو کہ کاتب نے ۵۰ اشعار کی یہ مثنوی خود مؤلف کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک پنساری کی دکان میں پائی، یہ مثنوی ورق ۲۷۴ الف پر ختم ہوتی ہے، اس کے بعد ایک مرثیہ اور کچھ قطعات ہیں، اوراق کی تعداد اور خاتمہ کیلا گرنے نہیں دیا جس سے نسخے کو پوری طرح سمجھنے میں تشنگی رہ جاتی ہے،

ورق ۲۸۴ ب پر ایک Colophon سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نسخے کی کتابت محمد علی کے ایک دوست نے ۱۲۴۲ھ میں کی ہے،

شاعری | عیشی، بلاشبہہ اردو کے ان شعراء میں ہے جو طرز خاص کے موجد تھے، اس کی شاعری کا دور مصحفی اور انشا کا دور ہے، اس زمانہ تک اردو پوری طرح صاف نہیں ہوئی تھی اور متروک الفاظ کثرت کے ساتھ استعمال ہوتے تھے، چنانچہ مصحفی، انشا، اور جرأت وغیرہ کے کلام میں بکثرت ڈھیلی ترکیبیں، مبتذل مضامین اور متروک الفاظ ملتے ہیں عیشی کی شاعری نے اسی ماحول میں جنم لیا لیکن ان کے یہاں اس قسم کے الفاظ ڈھونڈھے سے نہیں ملتے، اور ان کے خیالات میں نہایت رفعت، بندشوں میں چستی نیز زبان کی صفائی اور شکوہ الفاظ کے جوہر پوری طرح نمایاں ہیں،

عیشی کا یہ کمال ہے کہ انھوں نے سب سے پہلی مرتبہ اردو میں زیادہ سے زیادہ فارسی ترکیبیں اور الفاظ استعمال کیے لیکن اس سلیقہ کے ساتھ کہ کسی جگہ شگفتگی اور فصاحت میں سرمو فرق نہیں آیا، مرزا غالب کا زمانہ اگرچہ ان کے بہت بعد کا ہے، اور ان کے زمانہ تک زبان بھی بہت کچھ صاف ہو گئی تھی، پھر بھی فارسی ترکیبوں اور الفاظ کو اردو میں لانے کے لیے ان کو کتنی ہی منزلوں سے گزرنا پڑا اور آخر میں جا کر وہ کہیں صفائی پیدا کر سکے ہیں، اس بنا پر ان کی وہ انفرادیت ختم ہو جاتی ہے،

جواب تک ان کو حاصل ہے، اور جو مقام غالب کو دیا گیا ہے، اس کا مستحق بجا طور پر عیشی ہے، کیونکہ "الفضل للمتقدم"

الفاظ کا جو تنوع غالب کے یہاں ملتا ہے، ان سے پہلے عیشی ان تمام الفاظ کو استعمال کر چکے تھے، انھوں نے جو فارسی ترکیبیں اپنے اشعار میں نظم کی ہیں وہ اردو میں شکوہ الفاظ کا سب سے پہلا نمونہ ہے، ملاحظہ ہو:

جلوہ پیرا، مہیاے فنا، دوش نسیم، خوکردۂ افتادگی، جوانان چمن، خرمن ماہ، حسرت قرین، ننگ جوانی، نزہت آباد عدم، آلائش داماں، سیہ خانۂ زنداں، سررشتۂ کار، خط جام، تودۂ آتش، حلقۂ گرداب، انجام کار، ساز و برگ جمعیت، کاہش تن، نقش بوریا، غبار خط، شمیم آسا، ناخن موج صبا، نبض گل، شعلۂ حسن، مایۂ آشوب محشر، فتادگان عدم، گرم اثر، سواد دیدۂ تصویر، شعلۂ آواز، محشر آشوب عالم، چشم فسوں پرداز، چادر مہتاب، اوا فہمان شوق وصل، سرگرم بیان، قاصد اشک، پائے سعی، آمادۂ طوفاں، ردکش جیب گرداب، موج نسیم، گریۂ طوفاں طراز، لعل مذاب، وقف تشویش، پامال جنوں، آشوب جہاں، پیام ناشکیبی، فسون دلفریبی، نظرۂ بحر شجاعت۔"

یہ وہ الفاظ ہیں جو عیشی کے اردو دیوان کے سرسری مطالعہ سے میں نے اخذ کیے ہیں، ورنہ قدم قدم پر اس کے یہاں اس قسم کے الفاظ کی بہتات ہے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

(باقی)

ابن تیمیہ اور مسئلۂ کلیات

از مولانا محمد یوسف صاحب استاذ عربی مدرسہ عالیہ رام پور

(۲)

۴- اس سے زیادہ جو چیز اس مضمون میں نمایاں ہے وہ مفکرین اسلام کے حوالوں کا فقدان ہے، اگر یہ مضمون کسی ایسے شخص کے قلم سے نکلا ہوتا جو محض انگریزی دان ہوتا تو زیادہ شکایت نہ ہوتی لیکن ایک ندوی فاضل کے یہاں یہ کمی بہت زیادہ قبیح و فاحش معلوم ہوتی ہے؛ کیونکہ اس سے مسلمانوں کی ثقافتی عظمت کے متعلق بڑی غلط فہمی پیدا ہونے کا امکان ہے، مضمون نگار نے ایسا ماحول پیدا کر دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تیرہ سو سال کی اسلامی فکر کی تاریخ میں مسلمان اہل فکر نے مسئلۂ کلیات پر سوچا ہی نہیں، صرف ایک تنہا مثال ابن تیمیہ کی ہے اور فاضل مقالہ نویس کی رنگین بیانی کے مطابق ان کا حصہ بھی اس مسئلہ کی تبیین و توضیح میں دو سطروں سے زیادہ نہیں ہے،

اس سلسلے میں جس چیز کی اشد ضرورت تھی وہ مسلمان منطقیوں میں ابن تیمیہ کا صحیح مقام متعین کرنا تھا، لہذا جہاں مضمون نگار نے فلاسفۂ یورپ کے اقتباسات دیے ہیں، کیا اچھا ہوتا اگر وہ فلاسفۂ اسلام کے اقوال بھی نقل کر دیتے جس سے مسلمان منطقیوں کے اندر منطق کے تدریجی ارتقا میں ابن تیمیہ کا مقام صحت سے متعین ہو جاتا، مثلاً پہلے ابن تیمیہ کی رائے بیان کی جاتی [تعمیری یا تنقیدی] اس کے بعد بتایا جاتا کہ یونانی منطق سے یہ مسئلہ مسلمانوں

کے اندر کس شکل میں داخل ہوا، فارابی، ابن سینا، امام غزالی، ابو البرکات، ابن رشد، شہاب الدین سہروردی، امام رازی، محقق طوسی، افضل الدین خونجی، سراج الدین ارموی، کاتبی قزوینی وغیرہم کے یہاں اس مسئلے نے رد و قبول کی کن کن اونچی نیچی گھاٹیوں کو طے کیا، اور کس شکل میں یہ مسئلہ ابن تیمیہ کے سامنے آیا اور انھوں نے اس پر کیا صیقل کیا، اس تاریخی ارتقا کی تبیین سے ابن تیمیہ کا صحیح مقام متعین ہو جاتا لیکن اگر کسی مسئلے میں ان سے پہلے کسی منطقی یا متکلم نے کلام ہی نہیں کیا تو اس کا اشارہ کرنا تھا، اس سے ابن تیمیہ کا ابتکار (Originality) ثابت ہوتا،

چنانچہ مسئلہ کلیات اسلامی فکر میں غالباً دوسری صدی کے سرے پر داخل ہوا، جب کہ اثولوجیا جو غلط طور پر ارسطو کی جانب منسوب تھی، عربی میں ترجمہ ہوئی، اس عربی ترجمے کے ساتھ فیلسوف العرب کندی کا نام وابستہ ہے، اس نے اس کی اصلاح کی تھی، اس لیے اسلامی فکر پر اس کا اثر انداز ہونا ضروری تھا، اس کی مرکزی تعلیم "اعیان مجردہ" کا تصور ہے، فارابی لکھتا ہے:

وقد نجد ان ارسطو فی کتابہ	اور اکثر ہم ارسطو کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنی کتاب
فی الربوبیۃ المعروف باثولوجیا	فی الربوبیۃ میں جو "اثولوجیا" کے نام سے مشہور ہے
یثبت الصور الروحانیۃ و	صور روحانیہ [اعیان مجردہ] کا اثبات کرتا
یصرح بانہا موجودۃ فی عالم	ہے اور تصریح کرتا ہے کہ وہ عالم ربوبیت
الربوبیۃ [1]	میں موجود ہیں۔

ان اعیان مجردہ کی حقیقت فارابی کے لفظوں میں حسب ذیل تھی:

وذالک ان افلاطون فی کثیر	اور یہ اس وجہ سے کہ افلاطون نے اپنے بہت سے
من اقاویلہ تولی الی ان للموجودات	اقوال میں یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ موجودات کی

---

[1] الجمع بین رائی الحکیمین للفارابی ص ۲۲

صوراً مجردة فی عالم الالٰہ	صور مجردہ بھی ہیں جو عالم الٰہ میں ثابت ہیں
وربما یسمیہا المثل الالٰہیة	وہ اکثر انھیں "مثل الٰہیہ" کے نام سے موسوم
وانہا لاتدثر ولاتفسد	کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ وہ نہ کہنہ ہوتی ہیں اور
ولکنہا باقیة وان الذی یدثر	نہ خراب بلکہ ایک ہی حالت پر ہیں جو چیز کہنہ
ویفسد انما ھی ہٰذہ الموجودات	اور خراب ہوتی ہے وہ یہ موجودات ہیں
التی ھی کائنة[1]	جو پیدا ہوتی ہیں اور مٹتی ہیں۔

اثولوجیا غلط طور پر ارسطو کی جانب منسوب تھی، کیونکہ ارسطو امثال افلاطونی کا منکر تھا، اور اس نے اپنی کتاب "مابعد الطبیعة" کے چھٹے مقالے میں ان کا انکار کیا ہے، چنانچہ خود فارابی نے "اعتراض مابعد الطبیعة" میں اس کے چھٹے مقالے کے متعلق لکھا ہے:

المقالة السادسة تشتمل علی	مقالہ ششم اس بحث پر مشتمل ہے کہ ......
.... ان لا وجود للمثل[2]	.... امثال افلاطونی کا ثبوت ناممکن ہے۔

باوجود ارسطو کے اس صریح اختلاف کے اس کے مسلمان پیرووں نے "اعیان مجردہ" سے انکار نہیں کیا، بلکہ معلم اول کے اختلاف کی طرح طرح سے توجیہ کرنے کی کوشش کی، جیسا کہ فارابی نے "الجمع بین رائی الحکیمین" میں کیا ہے،[3]

کلیات کے وجود خارجی نے اسلامی فکر میں "ماہیات مجردہ" کے تخیل کی شکل اختیار کی یعنی ماہیت کی حقیقت خارج میں اس کے وجود سے علیحدہ ثابت و متقرر ہے، چنانچہ ابن تیمیہ نے اسکی طرف اشارہ کیا ہے،

فالاصل الاول قولہم ان	اصل اول: اہل منطق کا یہ قول ہے کہ

[1] الجمع بین رائی الحکیمین الفارابی ص ۱۳ [2] اعتراض مابعد الطبیعة للفارابی ص ۴۴ [3] الجمع بین رائی الحکیمین ص ۳۳

الماهية لها حقيقة ثابتة فی الخارج غیر وجودها۔ وهذا هو قولهم بان حقائق الانواع المطلقة التی هی ماهیات الانواع والاجناس وسائر الکلیات موجودة فی الاعیان[1]	ماہیت کے لیے اس کے وجود کے علاوہ ایک حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں ثابت و متقرر ہوتی ہے، اور یہ ان کا وہی قول ہے کہ مختلف انواع کی حقائق مطلقہ ان انواع و اجناس اور دیگر کلیات کی وہ ماہیات ہیں جو (ان کے وجود سے علیحدہ) خارج میں پائی جاتی ہیں،

اس طرح اسلامی ما بعد الطبیعات میں وہ مسئلہ پیدا ہوا جو "وجود ماہیت کے عین یا غیر یکدیگر ہونے کے نام سے موسوم ہے، پھر وجود کے ماہیت کے عین یا اس پر زائد ہونے کے مسئلہ نے ایک دوسری شکل اختیار کرلی، اگر ماہیت بغیر وجود کے امر ثابت ہے اور وجود کے بغیر ہر شئی معدوم ہے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ معدوم امر ثابت ہے، لہذا اسی زمانہ میں یہ نیا مسئلہ پیدا ہوا کہ "آیا معدوم ثابت ہے یا نہیں"۔ یا "معدوم کوئی مثبت شئی ہے یا نہیں"۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

الکلام علی الفرق بین الماهیة ووجودها ..... وهو یشبه من بعض الوجوه قول من یقول المعدوم شئ[2]	کلام در بیان تفریق ما بین ماہیت و وجود ..... اور یہ بعض اعتبارات سے ان لوگوں کے قول سے مشابہت رکھتا ہے جو کہتے ہیں کہ "معدوم بھی کوئی چیز ہے"،

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلاسفہ نے اجماع کرلیا کہ ماہیت وجود خارجی سے معرا پائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ فارابی جیسے سنجیدہ فلسفی نے بھی وجود و ماہیت کی منافرت پر زور دیا۔

الامور التی قبلنا لها ماهیة	اور جو امور ہمیں پیش آتے ہیں انکی ماہیت

---

[1] الرد علی المنطقیین لابن تیمیہ ص ۶۴ [2] ایضاً

وھویۃ ولیست ماھیتہ ھویتہ	ہوتی ہے اور ہویت (تشخص یا وجود) اور انکی ماہیت
ولاداخلۃ فی ھویتہ[1]	نہ تو انکی ہویت کی عین ہے اور نہ اس ہویت میں
	داخل ہے (وجود کا جز ہے)

فارابی نے اس کی تصریح نہیں کی کہ وجود و ماہیت کی مغایرت صرف وجود خارجی ہی میں ہے یا وجود ذہنی میں اگرچہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ماہیت کے صرف وجود خارجی سے معری ہونے کے جواز کا قائل تھا، لیکن بوعلی سینا نے تو یہاں تک مبالغہ کیا کہ "ماہیات اپنے ثبوت میں وجود ذہنی تک سے بے نیاز ہوسکتی ہیں"، امام رازی نے لکھا ہے،

وھل یجوز تعریھا عن الوجودین	اور کیا ماہیت کا دونوں وجودوں یعنی وجود خارجی
معا الخارجی والذھنی فنص	اور وجود ذہنی سے معری ہونا جائز ہے تو اس باب میں
ابن سینا فی المقالۃ الاولیٰ من	ابن سینا نے الٰہیات شفا کے مقالۂ اولیٰ میں غیر مبہم
الٰھیات الشفا علی انہ یجوز[2]	الفاظ میں لکھا ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے،

اسی طرح معتزلہ کا عقیدہ تھا کہ ماہیات خواہ حالت وجود میں ہوں خواہ حالت عدم میں ہر حالت میں ذوات وحقایق (متقررۃ الثبوت) ہوتی ہیں، چنانچہ امام رازی نے اربعین میں لکھا ہے:

وذھب اکثر شیوخ المعتزلۃ	اور اکثر اکابر معتزلہ کا مذہب یہی ہے کہ ماہیات
الیٰ انھا ماھیات وذوات وحقائق	دونوں حالتوں یعنی وجود اور عدم ہر حالت میں
حالتی وجودھا وعدمھا[3]	بہرحال ماہیات، ذوات اور حقایق ہی رہتی ہیں،

اور متاخرین معتزلہ نے تو یہاں تک غلو کیا کہ ماہیات بحالت عدم صفات سے بھی متصف ہوسکتی ہیں، امام ابوالحسن الاشعری سنی ہونے سے پہلے معتزلی تھے، اور رئیس المعتزلہ محمد بن عبدالوہاب الجبائی کے

---

[1] نصوص الحکم للفارابی ص ۱۵، [2] المحصل للرازی ص ۲۰، [3] کتاب الاربعین للرازی ص ۵۹

شاگرد خاص۔ لہذا انھوں نے بھی اپنے زمانۂ اعتزال میں اسی مسلک کو اختیار کیا کہ اشیاء معدوم ہونے کی حالت میں بھی اشیا ہی رہتی ہیں، چنانچہ اس موضوع پر انھوں نے ایک مستقل کتاب بھی لکھی تھی جس کے بارے میں خود اپنی کتاب العمد میں فرمایا تھا:

والفنا کتابا فی باب شئ وان الاشیاء ھی اشیاء وان عدمت[1]

ہم نے شئ کے بارے میں ایک کتاب لکھی تھی جس میں یہ ثابت کیا تھا کہ اشیاء معدوم ہونے کی حالت میں بھی اشیاء ہی رہتی ہیں۔

لیکن بعد میں جب وہ اعتزال سے تائب ہوئے اور اپنے زمانۂ اعتزال کی ہفوات و اباطیل کی خود تردید کی تو اس مسلک سے بھی رجوع فرما لیا اور خود اس کی تردید میں ایک مستقل کتاب لکھی جس کے لیے انھوں نے "کتاب العمد" میں اس کے فوراً بعد لکھا:

ورجعنا عنه ونقضناه فمن وقع الیه فلا یعولن علیه[2]

ہم نے اس مسلک سے رجوع کر لیا اور اس کی تردید بھی کر دی۔ اگر کسی کو ہماری پچھلی کتاب مل جائے تو اس پر ہرگز اعتماد نہ کرے۔

اس کی مزید تفصیل کے لیے میرا مضمون ملاحظہ فرمائیے بعنوان "امام اشعری اور مستشرقین" [شائع شدہ معارف بابت ماہ نومبر ۱۹۵۶ء ص ۳۴۴-۳۶۱ و دسمبر ۱۹۵۶ء ص ۴۰۵ و ۴۲۶ و جنوری ۵۷ء ص ۵۹-۷۵] بہر کیف فلاسفہ اور معتزلہ کے اس موقف کے مقابلے میں علماے اسلام نے یہ موقف اختیار کیا کہ وجود [واجب اور ممکن دونوں میں] عین ماہیت ہے اور معدوم کوئی چیز نہیں ہے بلکہ نفی محض ہے، چنانچہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے

فوجود الشئ فی الخارج عین ماهیته

پس شی کا وجود فی الخارج اس کی ماہیت

---

[1] تبیین کذب المفتری لابن عساکر ص ۱۳۳ [2] ایضاً ص ۱۳۳

في الخارج كما اتفق على ذالك ائمة النظار المنتسبين الى اهل السنة والجماعة وسائر اهل الاثبات المتكلمة الصفاتية وغيرهم كابي محمد بن كلاب وابي الحسن الاشعري وابي عبد الله بن كرام واتباعهم. ومع ائمة اهل السنة والجماعة من السلف والائمة الكبار واتفقوا على ان المعدوم ليس له في الخارج ذات قبل وجوده[1]

فی الخارج کا عین ہے، جیسا کہ اہل نظر ائمہ نے اتفاق کیا ہے جو (ائمہ) اہل سنت والجماعت کی طرف منسوب ہیں، نیز متکلمین صفاتیہ میں سے ان تمام متکلمین نے جو باری تعالیٰ کے لیے صفات کو ثابت کرتے ہیں اور ان کے علاوہ اور لوگوں نے جیسے ابو محمد بن کلاب، ابوالحسن الاشعری، ابو عبد اللہ ابن کرام اور ان کے پیرووں نے اکابر اہل سنت والجماعت میں سے سلف صالحین اور ائمہ کبار کا تو ذکر ہی کیا، ان سب بزرگوں کا اتفاق تھا کہ معدوم کے لیے اس کے وجود سے قبل خارج میں کوئی حقیقت نہیں ہوتی،

مزید تفصیل موجب تطویل ہوگی، لیکن یہ سب حضرات جن کا اوپر ذکر ہوا ہے بہر حال ابن تیمیہ سے مقدم تھے، ابن تیمیہ کے بعد بھی یہ مسائل اسلامی فکر میں مبحوث عنہا رہے، قاضی عضد الدین الایجی نے "المواقف" میں ایک مستقل فصل "امثال افلاطونی" کے ابطال پر لکھی۔ متاخرین فلاسفہ میں سے صدر الدین شیرازی نے "الاسفار الاربعہ" میں ایک مستقل بحث "صور مجردہ و امثال افلاطونیہ" کے اثبات و تحقیق میں بعنوان "فصل فی تحقیق الصور والمثل الافلاطونیۃ" حکمائے اشراقیین کے انداز پر لکھی، اس فصل میں بوعلی سینا کا اختلاف نقل کرنے کے بعد اپنا ارادہ لکھا:

ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر

اور ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے پہلے تو یہ بیان کریں گے

---

[1] الرد على المنطقيين ص ۶۵

اولاً وجوہ ما قیل فی تاویل کلامہ	کہ ابن سینا کے کلام کی توجیہ کس کس انداز پر کی گئی ہے
وما یقدح بہ فی کل من وجوہ	اور مختلف توجیہات پر کیا کیا اعتراض کیے گئے ہیں،
التاویل ثم ماھو الحق عندی	پھر ہم یہ بتائیں گے کہ صور مفارقہ او مثل افلاطونیہ
فی تحقیق الصور المفارقۃ والمثل [1]	کے بارے میں ہمارے نزدیک قول حق کیا ہے۔

یہ مسئلہ آج کے دن تک قائم ہے، اور جہاں بھی ملا محب اللہ بہاری کی سلم العلوم اور اس کی شروح پڑھائی جاتی ہیں جعل کی بحث کی شرح و بسط میں یہ مسائل آجاتے ہیں، مثلاً متاخرین میں مولانا فضل حق خیرآبادی رحمہ اللہ نے قاضی مبارک کے حاشیہ میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے[2]،

اس تفصیل سے اسلامی فکر کی ثروت کا اندازہ ہوا ہوگا، کہ مسائل فلسفیہ میں سے ہر مسئلہ کے اندر عموماً اور "مسئلہ کلیات" کے اندر خصوصاً مفکرین اسلام نے غور و خوض کیا ہے، مگر مضمون نگار نے کچھ ایسا ماحول پیدا کر دیا ہے جس سے اندیشہ ہوتا ہے کہ اسلامی فکر کی ہزار بارہ سو سال کی تاریخ میں اس مسئلہ پر صرف ابن تیمیہ ہی نے کلام کیا،

۵ - لیکن کاش وہ کم از کم اس مسئلے میں ابن تیمیہ ہی کی ثروت فکر کو واضح فرما دیتے، مگر جیسا کہ میں نے لکھا ہے، تین ذیلی عنوانوں میں جو انھوں نے تیس سطریں لکھی ہیں ان کے اندر ابن تیمیہ کی رائے صرف دو ہی سطروں میں دی ہے، البتہ اس کمی کو انھوں نے جدید فلسفہ کی مدد سے پورا کیا ہے، مگر یہاں بھی انھوں نے "اسی رائیں" [قرون وسطی کے مسیحی متکلمین کے اقوال] دیے ہیں، حالانکہ "کلیات" (Universals) کا مسئلہ آج بھی یورپی فکر میں مخصوص اہمیت رکھتا ہے، اور اساطین فلاسفہ مثلاً برٹرینڈ رسل وغیرہ نے اس معمہ کو سلجھانے کی کوشش کی ہے، مگر مضمون نگار نے جدید فلسفہ سے بھی کوئی قول محقق نقل نہیں کیا،

اولاً تو انھوں نے افلاطون و پیروان افلاطون کو حقیقت پسند اور ارسطو و متبعین ارسطو کو

---

[1] الاسفار الاربعہ لصدر الدین الشیرازی جز اول ص ۱۲۱ [2] حاشیہ قاضی مبارک الخیرآبادی ص ۲۱

"اسمیین" کے لقب سے یاد کیا ہے، ثانیاً انھوں نے خود علامہ ابن تیمیہ کو "غالی اسمیین" میں بتایا ہے۔

ثالثاً ارسطو اور افلاطون کے پیروؤں کے "مزعومہ غلو" کے مابین "تیسری" راہ مصالحت "تو دی ہے مگر خود ابن تیمیہ نے اس اہم مسئلہ پر کیا محاکمہ کیا تھا، اسے "الرد علی المنطقیین" سے نقل کرنے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی۔

(۱) نہ افلاطون "Realists" تھا اور نہ ارسطو Nominalists۔ اور نہ ان کے متبعین اپنے زمانہ میں ان القاب سے ملقب ہوئے، Realists اور Nomina-lists کی اصطلاحیں افلاطون و ارسطو کے تقریباً ایک ہزار تین سو سال بعد ظہور میں آئیں، اور اس عرصے میں افلاطون کے پیرو "افلاطونی" (اور مسلمانوں میں اشراقی) اور ارسطو کے پیرو "مشائی" کہلاتے رہے۔ "واقعیین" اور "اسمیین" کی اصطلاحیں دسویں صدی عیسوی میں مسیحی دینیات کی نزاعوں کے نتیجے میں پیدا ہوئیں، اس کی تفصیل یہ ہے:

مسیحی فکر کے ارتقا میں سب سے بڑا روڑا ان کا عقیدۂ تثلیث رہا ہے، اسی "ناقابل فہم مسئلے کو قابل فہم" بنانے کے لیے کبھی تو انھوں نے منطق کی تعلیم کو ممنوع قرار دیا اور کبھی منطق سے مدد لی، گیارھویں صدی کے آخر میں ایک عیسائی پادری روسلنسی نے تثلیث کی توجیہ اپنے انداز میں کی، اور اس توجیہ کی تمہید میں منطق سے مدد لی، اس نے کہا چونکہ وجود حقیقی صرف افراد و جزئیات کا ہے اور تصورات کلیہ صرف نام ہیں جن کے ذریعہ سے مخصوص اشیاء کا امتیاز ہوتا ہے، اس لیے کوئی حقیقت واحدہ ایسی نہیں ہے جو "خدا" نام "کلی" کی مصداق ہو۔ الوہیت (Godhead) جس کا عیسائی "خدایان ثلثہ" (Trinity) پر اطلاق کرتے ہیں، صرف نام ہی نام ہے، افراد حقیقی صرف "خدایان ثلثہ" باپ بیٹا اور روح القدس ہیں، اور وہ حقیقت مشترکہ جو ارباب کلیسا کی تعلیم کے مطابق ان تینوں کو "خدائے واحد" بناتی ہے محض ایک نام (Flatus vocis) ہے۔

لیکن اس قسم کا عقیدہ کلیسا کے مسلمہ عقائد کے خلاف تھا، لہذا روسیلینس کو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، ایک جانب سوئیسن کی مذہبی کونسل نے عقیدۂ تثلیث کی اس توجیہ کی سخت مذمت کی اور روسیلینس کو توبہ کرنا پڑی، دوسری جانب دوسرے پادریوں نے اس اصول کی تردید کی جسے روسیلینس نے اپنی تفکیر کا سنگ بنیاد بنایا تھا، ان میں سینٹ انسلم اور ولیم آف چمپیو خاص طور پر قابل ذکر ہیں، سنٹ انسلم نے روسیلینس کے اس "الحاد" ہی کی مخالفت نہیں کی بلکہ روسیلینس جس افلاطونی تصوریت کا منکر تھا، اس کی تائید وحمایت پر بھی زور دیا، وہ کہتا تھا کہ "کلیات حقیقی وجود رکھتی ہے، افراد جزئیہ ملکر ایک جماعت بناتے ہیں، اور اس طرح ایک وحدت حقیقی کی تعمیر کرتے ہیں،

مگر ولیم آف چمپیو نے تو انتہا ہی کر دی، اس کے نزدیک کلیات کے سوا کوئی حقیقی شئی ہے ہی نہیں، افراد صرف نام ہی نام ہیں، وہ کہتا تھا کہ "انواع واجناس جن کے تحت میں کوئی فرد آتا ہے اپنے تمام افراد میں موجود رہتے ہیں، اور افراد ایک دوسرے سے حقیقتاً مغائر نہیں ہوتے، صرف اعراض عامہ ہی میں مختلف ہوتے ہیں،

بہرحال عقیدۂ تثلیث کے قائلین کا ایک گروہ کلیات کو صرف نام ہی نام سمجھتا تھا اس لیے وہ اسمیین (Neminalists) کے نام سے موسوم ہوا، دوسرا کلیات کو حقایق ثابتہ سمجھتا تھا، اس لیے "حقیقت پسند (Realists) کے نام سے موسوم ہوا، غرض یہ ایک امر واقعی ہے کہ " Realists " کا لقب قرون وسطی کے متبعین افلاطون کو دیا گیا تھا، (نہ کہ اس سے پہلے اگرچہ یہ تلقیب بھی غلط تھی چنانچہ مشہور مورخ فلسفہ ویبر اپنی تاریخ فلسفہ میں لکھتا ہے:

"ازمنۂ وسطی کی افلاطونیت کو غلطی سے موجودیت (Realism) کہتے تھے

جو موجودیت جدیدہ (Modren Realism) کے بالکل دوسرے سرے پر ہے

سر بسر خلاف ہے۔"[1]

اس تاریخی تفصیل سے واضح ہو گیا ہوگا کہ "حقیقت پسند" اور "اسمیین" کے القاب قرون وسطیٰ کی اصطلاحیں ہیں جنکا مصداق افلاطون وارسطو نہیں ہو سکتے جو اس سے تقریباً چودہ سو سال قبل تھے،

(ب) یہ بھی واضح ہو گیا ہوگا کہ یہ اصطلاحیں ایک ایسے مذہبی مناقشہ [تثلیث] کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوئی تھیں، جو روح اسلام کے سرتاسر خلاف ہے، اس لیے ایک ایسے مرد مجاہد کو جس کی ساری عمر توحید و وحدانیت کی ترجمانی اور شرک والحاد کی بیخکنی میں گذری تھی، مشرکین نصاریٰ کی اس جماعت کے نام سے موسوم کرنا جو غیر مشکوک، غیر مبہم اور علانیہ تثلیث کی قائل تھی، کہاں کا انصاف ہے (روسیلینس جس پر سب سے پہلے "اسمیین" کا اطلاق کیا گیا باپ بیٹا اور روح القدس کو علحدہ علحدہ خدا مانتا تھا، جبکہ دوسرے فرقے چھپی ڈھکی تثلیث کے قائل تھے)

(ج) "اسمیین" کا سرگروہ روسیلینس تھا، اور "واقعیین" (حقیقت پسند گروہ) کا بڑا نمایندہ ولیم آف چمپیو تھا، روسیلینس اور ولیم آف چمپیو دونوں کا مشترک شاگرد ایبی لارڈ تھا، پروفیسر تھلی نے اس کے بارے میں لکھا ہے:

"معلوم ہوتا ہے کہ ایبی لارڈ روسیلینس کی "اسمیت" اور ولیم آف چمپیو کی قدیم "حقیقت پسندی" کے درمیان ایک راہ وسط اختیار کرتا ہے، تاہم وہ اس مسئلہ کا کوئی متعین حل پیش نہیں کرتا، وہ اس بات کا مخالف ہے کہ کلیات کا افراد سے قبل بھی وجود ہوتا ہے، سوائے علم باری کے...... اور کلیات محض ایک نام ہی ہے......

کلی تصورات جو ان خصوصیات کو ظاہر کرتے ہیں جو جزئیات کی ایک جماعت میں مشترک ہیں وہ ذہن میں بطور تصور موجود ہیں..... یہ نظریہ تصور کیشی (Cancepstualism) کہلاتا ہے۔"[2]

---

[1] تاریخ فلسفہ ویبر [2] ایضاً

یہ ایک مستند مورخ فلسفہ کی رائے ہے، معلوم نہیں فاضل مضمون نگار نے "جو معقول اور سمجھ میں آنے والی بات" لکھی ہے، وہ خود ان کی رائے ہے یا عہد حاضر کے فلاسفہ میں سے کسی کی، عقلی کی تصریح سے تو معلوم ہوتا ہے کہ "Conceptualism" کا بانی ایبی لارڈ ہے، جو کچھ بھی ہو اتنا یقینی ہے کہ یہ "معقول اور سمجھ میں آنے والی بات" ابن تیمیہ کی رائے نہیں ہے، ابن تیمیہ کی رائے جسے تفلسف پسند طبائع کی وقت پسندی پسند کرے یا نہ کرے حسب ذیل ہے:

فالاصل الاول قولهم ان	پس اصل اول ان کا یہ قول ہے کہ ماہیت کی ایک
الماهية لها حقيقة ثابتة فى	حقیقت ہوتی ہے جو اس کے وجود کے علاوہ خارج
الخارج غير وجودها وهذا	میں ثابت و متقرر ہوتی ہے اور یہ ان کا وہی قول ہے کہ
قولهم بان حقائق الانواع	[illegible]
المطلقة التى هى ماهيات الانواع	دیگر کلیات کی ذاتیں ہیں جو ان کے وجود سے علحدہ خارج
والاجناس وسائر الكليات	میں پائی جاتی ہیں ...... تحقیقی قول یہ ہے
موجودة فى الاعيان	کہ ماہیات و حقائق وغیرہ ایسے امور ہیں جو صرف
والتحقيق ان ذالك كله امر	ذہن میں موجود ثابت ہوتے ہیں نہ کہ ذہن سے
موجود ثابت فى الذهن لا	باہر خارج میں، اور وہ امور جو ذہن میں
فى الخارج عن الذهن والمقدر	مقدر ہوتے ہیں ان امور سے جو اعیان
فى الاذهان قد يكون اوسع	(خارج) میں پائے جاتے ہیں زیادہ وسیع
من الموجود فى الاعيان وهو	المصداق ہیں اور وہ ذہن میں موجود اور
موجود ثابت فى الذهن وليس	ثابت ہوتے ہیں لیکن نفس الامر میں وہ
هو فى نفس الامر موجوداً	غیر موجود اور غیر ثابت ہیں پس وجود

ولا ثابتاً فالتفريق بين الوجود
والثبوت مع دعوى ان كليهما
في الخارج غلط عظيم وكذلك
التفريق بين الوجود والماهية
مع دعوى ان كليهما في الخارج
وانما نشأت الشبهة من جهة
انه غلب على ان ما يوجد في الذهن
يسمى ماهية وما يوجد في الخارج
يسمى وجوداً۔ ان الماهية ماخوذة
من قولهم "ماهو" كسائر الاسماء
الماخوذة من جمل الاستفهامية
كما يقولون "الكيفية" و"الأينية"
ويقال ماهية ومائية وهي اسماء
مولدة وهي المقول في جواب
"ماهو" بما يصور الشي في نفس
السائل فلما كانت الماهية
منسوبة الى الاستفهام "بماهو"
والمستفهم انما يطلب تصويراً للشي
في نفسه كان الجواب عنها هو المقول

اور ثبوت میں امتیاز کرنا باوصف اس دعوی
کے کہ وہ دونوں خارج میں پائے جاتے ہیں
بڑی سخت غلطی ہے، یہی حکم وجود و ماہیت میں
تفریق و تدقیق کا ہے، اس دعوی کے ساتھ کہ
وہ خارج میں پائے جاتے ہیں اور یہ شبہہ اس
وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ بطور اغلب جو ذہن
میں پایا جاتا ہے، اسے ماہیت کے نام سے موسوم
کیا جاتا ہے اور جو خارج میں پایا جاتا ہے اسے
وجود کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ ماہیت
کا لفظ دوسرے اسماء کی طرح جو استفہامیہ جملوں
سے مشتق ہیں "ماہو" سے بنایا گیا ہے جس طرح کہتے ہیں
"کیفیت" "اینیت" وغیرہ۔ اسے "ماہیۃ" اور
"مائیۃ" دونوں طرح تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ
حدیث الوضع الفاظ میں سے ہے اور یہ "ماہو"
کے جواب میں بولا جاتا ہے اس عبارت کے ساتھ
جو دریافت کرنے والے کے ذہن میں شی کی تصویر
کھینچ دیتی ہے۔ پس جبکہ ماہیت اس دریافت
کرنے کی طرف منسوب ہے، جو "ماہو" کے ساتھ
کیا جاتا ہے اور دریافت کرنے والا شی کی تصویر

في جواب ما هو بما يصور الشئ في نفس السائل وهو الثبوت الذهني سواء كان ذالك المقول موجوداً في الخارج اولم يكن فصار بحكم الاصطلاح اكثر ما يطلق الماهية على ما في الذهن ويطلق الوجود على ما في الخارج فهذا امر لفظي اصطلاحي واذا قيد وقيل الوجود الذهني كان هو الماهية التي في الذهن واذا قيل ماهية الشئ في الخارج كان هو عين وجوده الذي في الخارج. فوجود الشئ في الخارج عين ماهيته في الخارج كما اتفق على ذالك ائمة النظار المنتسبين الى اهل السنة والجماعة وسائر اهل الاثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم كابي محمد بن كلاب وابي الحسن

اپنے ذہن میں حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کا جواب جو ماہو کے کہنے پر موصول ہوگا پوچھنے والے کے ذہن میں شی کی تصویر کھینچ دیگا، اور یہی ثبوت ذہنی ہے، خواہ جو کچھ کہا گیا ہے وہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو۔ پس اصطلاح کے مطابق بالعموم ماہیت کا اطلاق ما فی الذہن پر ہوا کرتا ہے اور وجود کا اطلاق فی الخارج پر۔ پس یہ لفظی اور اصطلاحی معاملہ ہے۔ اور اگر مقید و مشروط کرکے کہا جائے "وجود ذہنی" تو اس سے مراد وہ ماہیت ہوگی جو ذہن میں پائی جاتی ہے، اور جب کہ یہ کہا جائے شی کی ماہیت فی الخارج، تو وہ اس کے وجود فی الخارج کی عین ہوگی، پس شی کا وجود فی الخارج اس کی ماہیت فی الخارج کا عین ہے جب کہ اہل نظر ائمہ نے اتفاق کیا ہے، جو اہل سنت والجماعت کی طرف منسوب ہیں، نیز متکلمین صفاتیہ میں سے ان تمام متکلمین نے جو باری تعالیٰ کے لیے صفات کو ثابت کرتے ہیں اور ان کے علاوہ اور لوگوں نے جیسے ابو محمد بن کلاب، ابوالحسن

الاشعری وابی عبداللہ بن کرام	الاشعری، ابوعبداللہ بن کرام اور ان کے پیروؤں
واتباعهم - وع ائمة اهل	نے ۔ اکابر اہل سنت والجماعت میں سے سلف
السنة والجماعة من السلف وائمة الكبار	صالحین اور ائمہ کبار کا تو ذکر ہی کیا،
واتفقوا علی ان المعدوم لیس له	نیز ان بزرگوں نے اتفاق کیا ہے کہ معدوم کے لیے
فی الخارج ذات قبل وجوده	اس کے وجود سے قبل خارج میں کوئی ذات یا
واما فی الذهن فنفس ماهیته	حقیقت نہیں ہوتی، رہا ذہن میں تو وہ اس
التی فی الذهن هی ایضاً وجوده	ماہیت کی عین ہوتی ہے، جو ذہن میں موجود ہے
الذی فی الذهن - واذا ارید	اور وہی اس کا وجود ذہنی ہے، اور جب
بالماهیة ما فی الذهن وبالوجود	ماہیت سے "ما فی الذہن" اور وجود سے "ما فی
ما فی الخارج کانت هذه الماهیة	الخارج" مراد لیا جاتا ہے تو یہ ماہیت (یقیناً)
غیر الوجود لکن ذالک لا یقتضی	وجود کے مغائر ہوگی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں
ان یکون وجود الماهیات التی	ہے کہ "ماہیات کا وہ وجود جو خارج ہے ان
فی الخارج زائد علیها فی الخارج	ماہیات پر جو خارج میں پائی جاتی ہیں زائد ہو
وان یکون للماهیات ثبوت فی	یا یہ کہ ان ماہیات کا جو ان کے وجود فی الخارج
الخارج غیر وجودها فی الخارج [1]	سے علاوہ خارج میں ثبوت و تقرر ہو، (باقی)

[1] الرد علی المنطقیین ص ۶۴ - ۶۵

فیضی اور ابو الفضل کے دو خواہر زادے

عبد الصمد اور نور الدین محمد عبد اللہ

از
جناب ڈاکٹر مومن محی الدین صاحب ایم اے پی ایچ ڈی

سلطنت مغلیہ کی تاسیس سے لیکر تسخیر تک تین صدیوں کے طویل راستے پر علوم و فنون کے ایسے کارواں گذرے ہیں جن کے نقوشِ قدم وقت کے گرد و غبار میں آج بھی ابھاگر ہیں، قلم اور سواد نے ادب و فلسفہ کی قلمرو کو اور بھی وسعت بخشی، ہنرمند ہاتھوں نے رعنائی خیال کو اپنے نت نئے سانچوں میں ڈھالا جو آج بھی نظارہ و خیال کا ساماں کیے ہوئے ہیں، اس دور کے فنی، علمی، ثقافتی اور تہذیبی مظاہر کے باقیات الصالحات اور "صنادید عجم" کو دیکھکر آج بھی ہر ایک گل و لالہ پر خیال دوڑ جاتا ہے۔

اکبر اعظم کا دور اپنی ہمہ گیر خصوصیات کے سبب "خانۂ ہمہ آفتاب" تھا، اس نظام شمسی کے مہر و ماہ و مشتری شیخ مبارک ناگوری اور اس کے دو فرزند ابو الفیض فیضی اور ابو الفضل تھے فیضی کو اقلیم سخن کی تاجداری نصیب ہوئی، اور اکبر کے فیضِ عام نے ملک الکلام کا رتبہ دیا، بدایونی جیسا نکتہ چیں بھی اس کے علم و فضل کا معترف ہے۔

"در فنون جزئیہ از شعر و معما و عروض و قافیہ و تاریخ و لغت و طب و انشا عدیل در روزگار نداشت"[1]

---

[1] بدایونی جلد ۲ ص ۲۹۹

ابوالفضل کے قلم معجز رقم نے اسے ساحری عطا کی، تاریخ ادب و انشاء میں اس کے قلم کی سحر طرازیوں نے ایسا طلسم باندھا کہ آج بھی اس کے اسلوب اور انشا پردازی کا سحر ٹوٹا نہیں ہے، ہر منشی ابوالفضل ثانی کا مدعی بن بیٹھا ع لیکن یہی کہ "رفت" گیا اور "بود" تھا سے آگے نہ بڑھ سکا سعد اللہ خاں، شاہجہاں کا وزیر اعظم جس کے علم و فضل کا راج خود بادشاہ تھا، خلوت خاص میں ہم جلیسوں سے بڑی حسرت سے کہا کرتا تھا: "کہ من ہر چند در فراخنای فن انشاء دویدم بہ پسر شیخ مبارک نرسیدم"[1]

ان ہی سے کسب نور کرنے والے اور اسی گھرانے کے چند افراد ایسے بھی تھے جنھیں حالات کی ناسازگاری نے ابھرنے کا موقع نہیں دیا۔ انشائے ابوالفضل، رقعات ابوالفضل اور لطیفۂ فیاضی کے طالب علموں کے لیے ان کے مرتب عبدالصمد اور نورالدین محمد عبداللہ کے نام نئے نہ ہوں گے، مگر قدیم اور جدید تاریخوں اور تذکروں میں ان کا ذکر بالکل نہیں ملتا[2]، ان کی چند تصانیف سے ادھر ادھر سے خوشہ چینی کرنے کے بعد جو کچھ مواد ان کے واقعات زندگی سے متعلق دستیاب ہوتا ہے وہ بھی "بحرنمی تواں گفتن" کے برابر ہے۔

عبدالصمد اور نورالدین محمد شیخ مبارک کے نواسے اور آپس میں خالہ زاد بھائی تھے، اول الذکر آگرہ کے ایک صوفی منش شیخ افضل محمد بن یوسف انصاری قادری کا فرزند اور ابوالفضل کا داماد تھا، نورالدین محمد نسلی اعتبار سے عربی و عجمی تھا، اس کے والد حکیم عین الملک المسمیٰ بہ شمس الدین علی القریشی الشیرازی کا سلسلۂ نسب ماں کی جانب سے مشہور فیلسوف جلال الدین دوانی (م ۱۵۰۲ء) مصنف اخلاق جلالی سے ملتا تھا۔ بدایونی حکیم کا دوست رہ چکا تھا، اس لیے منتخب التواریخ میں اس کا ذکر ذرا تفصیل سے ملتا ہے، حکیم کو (علم الکحل) آنکھوں کے علاج میں بڑی مہارت تھی، خوش فکر شاعر بھی تھا اور اپنے پیشہ کی مناسبت سے "دوائی" تخلص کرتا تھا[3]۔ فیضی اپنے بہنوئی کے علم و فضل

---

[1] نگارنامۂ منشی، مخطوطہ موزۂ برطانیہ نمبر د ۱۰، آر ۱۶۷۵۰، ص ۴ ب [2] اورینٹیل بیوگرافی میں اشارہ مل جاتا ہے
[3] بدایونی ج ۳ ص ۱۶۴ اور ص ۲۳۰

کا بڑا مداح تھا، لطیفۂ فیاضی کے لطیفۂ سوم اور منظومۂ سوم میں دونوں کے مفاوضات شامل ہیں، انشای ابوالفضل کے دفتر دوم میں بھی حکیم کے نام ایک مکتوب ہے۔

افضل محمد سلسلۂ قادریہ سے منسلک تھا، اور تصوف و سلوک میں اعلیٰ مقام رکھتا تھا، فیضی اپنے خطوط میں اسے "مشیخت و فضیلت و معرفت پناہ" کے القاب سے یاد کرتا ہے، مکتوبات عبداللہ قطب[1] میں شیخ افضل محمد کے نام جو مکتوبات ہیں ان میں صوفیانہ مسائل اور طریقت کے رموز و اسرار پر بڑی عالمانہ اور عارفانہ بحث ہے، ان مکتوبات سے خود مکتوب الیہ کے علم و فضل اور "راہ و رسم منزلہا" سے اس کی باخبری کا اندازہ ہوتا ہے۔ شیخ افضل محمد کا انتقال ۱۰۰۳ھ مطابق ۹۵-۱۵۹۴ء میں ہوا، اسی سال ۲۷ ذی الحجہ ۱۰۰۳ھ مطابق ۲ ستمبر ۱۵۹۵ء کو حکیم عین الملک بھی چل بسا اور ابھی دم لیا تھا نہ قیامت نے ہنوز" کہ فیضی کا وقت موعود بھی آ پہنچا، ۱۰ صفر ۱۰۰۴ھ (۵ اکتوبر ۱۵۹۵ء) عبدالصمد اور نورالدین نے ابھی ہوش سنبھالا ہی ہوگا کہ اتنا بڑا سانحہ گزرا، ع چنداں اماں نداد کہ شب را سحر کند" خواہرزادوں کے لیے ان کا ننھال ہی "دبستان علم و فضل" تھا، ذہنی تربیت کے لیے فیضی اور ابوالفضل جیسے بلند پایہ استاد اور اتالیق دہلی، آگرہ اور فتحپور کی علمی درسگاہوں میں بھی کمیاب تھے، عبدالصمد اگر ابوالفضل کا "منظور نظر تربیت" تھا تو نورالدین محمد کو فیضی سے نسبت خواہرزادگی و تلمیذی بآن خدیو کشور دانائی" پر فخر تھا[2]، اس عہد کے تعلیم یافتہ اور طبقۂ امرا کے دستور کے مطابق دونوں کی ابتدائی تعلیم ابوالفضل اور فیضی ہی کے زیر نگرانی گھر ہی میں ہوئی تھی، فیضی کی موت سے یہ سلسلہ ٹوٹ گیا، مگر اس وقت دونوں میں اتنی لیاقت اور استعداد پیدا ہو چکی تھی کہ اپنے ماموں سے خط و کتابت کر سکیں اور ان کی اخلاقی اور روحانی پند و موعظت کی اہمیت کو سمجھ سکیں، دونوں ماموں بھی سفر و حضر میں قرۃ العین عبداللہ اور "پور عبدالصمد" کو علمی مقامات

---

[1] اسکے اب تک صرف دو نسخے معلوم ہو چکے ہیں (۱) مخطوطۂ موزۂ برطانیہ (۲) مخطوطہ در دانشگاہ کیمبرج [2] مکاتبات علامی (نولکشور) ص ۳، لطیفۂ فیاضی مخطوطہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی برطانیہ نمبر ۲۴۷ ص ۲ ب

اور اخلاق عملی" کا درس دیتے رہتے۔[1]

ننہال کے ماحول اور "جمال ہمنشیں" کے اثرات دونوں خواہرزادوں پر علوم اکتسابی تک محدود رہے، ماؤں کے نظریاتی اور فکری اثاثہ سے انھیں کوئی حصہ نہیں ملا، علوم متداولہ کی تحصیل، زبانوں پر عبور اور ابوالفضل اور فیضی کی روشن خیالی اور مذہبی وسعت النظری دونوں خواہرزادوں کی ذہنی سطح کو چھو بھی نہ سکی، کہاں ابوالفضل نے بدایونی سے اپنی اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ "میخواہم کہ روزی چند در وادئی الحاد سیری کنم"۔[2] اور عبد الصمد کا یہ حال ہے کہ اس کے فکر و نظریات کی وسعت روایتی تصوف کی انفعالیت اور عینیت پسندی سے آگے نہ بڑھ سکی، اس کا قلم "حال اور قال" کے دائروں میں گھومتا رہا، وہ تصوف کا ایک طالب علم ہی رہا، عرفان اور وجدان طالب اور عارف نہ بن سکا، اس کی تصانیف سے کم از کم یہی اندازہ ہوتا ہے،

عبد الصمد کی تصانیف | (۱) اخبار الاصفیاء یا اخبارات الاصفیاء غالباً اسکی اولین تصنیف ہے جو صوفیاے کرام اور مشائخ ہند کا ایک مختصر تذکرہ ہے، جسے اس نے ۱۰۱۴ھ مطابق ۶-۱۶۰۵ء میں مکمل کرکے جہانگیر کے نام منسوب کیا تھا، اس کا خاص ماخذ شیخ عبد الحق محدث دہلوی کی اخبار الاخیار ہے، اس میں بھی بجنسہ ۲۴۵ مرد اور ۴ خاتون صوفیوں کا مختصر تذکرہ ہے، کتاب کا آغاز "غوث الصمدانی قطب ربانی شیخ محی الدین ابو محمد عبد القادر الحسنی والحسینی الجیلی (۴۷۱ - ۵۶۱) سے اور اختتام فاطمہ سلیمہ کے حالات پر ہوتا ہے، انگلستان کی لائبریریوں میں اس کتاب کے کئی نسخے محفوظ ہیں۔

(۲) انیس الغرباء۔ اس کا سال تصنیف ۱۰۱۱ھ سے ۱۰۱۵ھ ہے، یہ کتاب تصوف کے مسائل پر مشتمل ہے، اس میں اس نے قرآن مجید اور احادیث نبوی اور منقولات پر اسکی نظر کی وسعت

---

[1] مکاتبات ص ۱۹۹ لطیفہ ص ۶۵، ۵۷ الف و ب [2] بدایونی جلد دوم ص ۲۶۲

وگہرائی کا اندازہ ہوتا ہے،

(۳) **مکاتبات علامی** - ابو الفضل کی موت کے فوراً بعد عبد الصمد نے (۱۰۱۱ھ ۱۶۰۲ء) میں اس کے قلم سے نکلے ہوئے شاہی فرامین و مکاتبات، عرائض و خطوط اور خطب و تقریظات اور انتخابات کو مکاتبات علامی کے نام سے مرتب کیا تھا، اور یہی عنوان اسکی تاریخ اتمام ہے۔ (۱۰۱۱ھ)

(۴) **مجموعۂ اشعار** - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے ایک "مجموعہ" (صفحات ۸۵-۱۸۲) میں چند اشعار اس کی ایک صوفیانہ مثنوی سے منقول ہیں، جن میں انھیں روایتی خیالات اور عقائد کا اعادہ کیا گیا ہے جن سے فارسی کے خمسے بھرے پڑے ہیں، عبد الصمد کا زمانۂ وفات معلوم نہ ہوسکا مگر قیاس غالب ہے کہ وہ "کوکب مستعجل" تھا۔

نور الدین محمد ۱۰۵۰ھ مطابق ۱۶۴۱ء تک زندہ رہا اور مختلف تحقیقی موضوعات پر کام کرتا رہا، تحقیقی صلاحیت اور علمی استعداد میں عبد الصمد سے وہ کہیں بلند تھا، کئی زبانیں جانتا تھا، اور ماہر لسانیات تھا، اس کی طبیعت تنوع پسند تھی، مزاج صوفیانہ تھا اور خیالات رہبانی تھے، نفس کشی اور تزکیۂ نفس کے ساتھ ساتھ اس میں قنوطیت و حزنیت بھی تھی، اس کی تصانیف کے مطالعہ میں ابو الفضل کے دفتر سوم کا لطف آتا ہے، اس کی طبیعت میں زندگی کی محرومیوں اور ناکامیوں کا بہت زیادہ اثر ہے، عبد الصمد کے برخلاف نور الدین محمد کی نظر امراء کی دہلیز اور دستِ کرم پر تھی، اسی لیے نور الدین محمد کی تصانیف میں تملق بھی ہے اور تصنع بھی کہیں کہیں تفکر کی جھلکیاں اور تصوف کی موشگافیاں بھی ہیں، مگر اس کی ساری تصنیفات کو اگر علم کی کسوٹی پر پرکھا جائے تو اس کا معیار درسی اور اکتسابی کتب سے اونچا نہیں ہے، ابو الفضل اور فیضی کی عمیق النظری، وسعت مطالعہ، گیرائی اور گہرائی تو بہت دور کی بات ہے، نور الدین محمد نے رقعات ابو الفضل کی ترتیب میں بھی اپنے ذوق اور استعداد کا کچھ اچھا ثبوت بھی نہیں دیا ہے،

اس کی تصانیف زیادہ تر "لغت" کی نہج پر ہیں اور جو تخلیقی ہیں وہ تقلیدی زیادہ ہیں اور طبعزاد کم

برٹش میوزیم میں نور الدین محمد کی ایک مختصر تصنیف جو ۱۴ صفحات پر مشتمل ہے، ایک ناقص مخطوطہ کی صورت میں محفوظ ہے، اس کی تاریخ کتابت شوال ۱۰۸۱ھ مطابق ۱۶۷۱ء ہے، کیا عجب کہ یہ نور الدین محمد کا ہی معاصر نسخہ ہو، ریو نے "Collection of letters and short prose composition" اس کا عنوان دیا ہے، (فہرست صفحہ ۸۴۳ الف)، ان مختصر نثری پاروں کی نوعیت روزنامچہ یا ڈائری کی ہے، جو نور الدین محمد وقتاً فوقتاً جہانگیر نگر (ڈھاکہ) کے دوران قیام میں قلمبند کرتا رہا، آخر میں چار عرائض بھی شامل ہیں جو اس کے سرپرست امان اللہ خانزادہ خاں فیروز جنگ کے نام ہیں، آخری دو لاہور میں، ۱۱ صفر ۱۰۳۷ھ کو علی الترتیب رقم ہوئے، روزنامچہ اور عرائض میں تاریخ کا التزام بے قاعدگی سے کیا گیا ہے، جو ۱۰۲۵ھ اور ۱۰۳۷ھ کی درمیانی مدت تک پھیلی ہوئی ہیں،

یہ روزنامچے ایک "غریب شہر" کے "سخنہائے گفتنی" سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے، جو شب کی تنہائیوں میں "از دل بقلم و از قلم بہمراہی مداد" کاغذ پر نقش پذیر ہوئے، فیضی کا یہ شعر اس کے حسبِ حال تھا، جو اس نے کئی بار نقل کیا ہے،

بانگ قلمم دریں شب تار صد معنی خفتہ کردہ بیدار

کبھی اپنی "طبیعتِ بدکیش و نفس بد اندیش" سے مخاطب ہو کر نکتہ چینی کرتا ہے، اور کبھی عرفی کے قصائد، حافظ کی غزلوں اور خیام کی رباعیات میں اپنے ذوق کی تسکین، قلب کی طمانیت اور زندگی کے حقایق اور فلسفۂ لذت کے نکات ڈھونڈھتا ہے[1]، اس روزنامچہ سے بنگال کی تاریخ کے ایک حادثہ پر روشنی پڑتی ہے، جو شاید طوفان کی صورت اواخر شوال ۱۰۳۷ھ

---

[1] مخطوطہ اڈیشنل نمبر ۱۸،۸۰۲ صفحات علی الترتیب ۲ الف و ب، ۴ الف، ۵ ب، ۷ ب وغیرہ

...، وقوع پذیر ہوا اور جس میں کافی "ہرج ومرج" ہوا[1]۔ ایک جگہ بنگالہ زبان کے مندرجۂ ذیل
...الفاظ اور جہاز رانی کے اصطلاحات مندرج ہیں، جو بنگال کے دوران قیام میں اس نے
...یکھے تھے :- جہاز، ڈبکا، مچھوا (آج بھی کوکن میں رائج ہے) بیرا (غالباً بیڑا) بہنوری جلبہ
...وسہ سندرا بیتیل پانی، محلیکری (؟) کناری (کٹاری)، بجھاری، کوچ بندی (کوچ) کشمیری
...یکوس (؟) تھونکہ، پتیلہ (ایک قسم کا برتن) ننگرہ، الجکا، بجرا، کوس (گروہ کے معنی میں)، ناکی،
...ہوری، ہواری (ہوڑی مہارا شٹر میں تختے سے بنی ہوئی کشتی کو کہتے ہیں)

بنگال میں اسے امان اللہ خانزاد خاں کی سرپرستی حاصل ہوئی جو جہانگیر کے عہد حکومت کے بیسویں سال ۱۰۳۴ھ ۲۶-۱۶۲۵ء میں بنگال کا گورنر بن کر گیا تھا، اس وقت نورالدین محمد کو بنگال میں رہتے ہوئے تقریباً ۸ سال ہو چکے تھے، مگر خانزاد خاں کو بہت جلد واپس بلا لیا گیا اور معتوب ہوکر لاہور اور پھر وہاں سے کشمیر کی طرف کوچ کر گیا، شاہی عتاب کی اصل وجہ اس کے والد مہابت خاں کے ہاتھوں شہنشاہ جہانگیر کی ۱۶۲۶ء میں نظر بندی تھی، نورالدین محمد بھی شاید اسی کے ساتھ آگرہ اپنے وطن آگیا جہاں ۱۰۳۵ھ سے ۱۰۳۶ھ کے آخر تک گوشہ نشین رہا اور تصنیف و تالیف میں اپنی ناکامیوں اور محرومیوں کو بھلاتا رہا۔ عیدالاضحیٰ ۱۰۳۶ھ کے موقعہ پر نورالدین محمد لاہور میں نظر آتا ہے اور یہیں سے ۷ ارصفر اور ۱۹ ارصفر ۱۰۳۷ھ کو اپنے آقا کو دو عریضے ارسال کیے، جو اس وقت تک کشمیر میں تھا، وہ لکھتا ہے :

حدیث شوق نہیں بس کہ سو ختم بی تو سخن یکیست دگرہا عبارت آرائیست

گرفتار رنج و غم دوری و پابندی مہجوری مستہام نورالدین محمد بعد از اجرای ہزاران استکانت و ضراعت کلمہ چند نفس الامری درباب خود معروض داشتہ زبان ۔ (؟) از احاطۂ ادب

---
[1] ص ۸ الف

بیرون میکشد دسوی ادب مینماید از ہجوم عنای مہاجرت آگین چہ نویسیم تا چند بالام افتراق گرفتار و در دام انتظار بیقرار و خواہی نخواہی بان بسان - این سوختن است ساختن نیست"۔

۱۹ صفر ۱۰۳۷ھ در دارالمنصور لاہور"[5]

نورالدین کی تصانیف خانزاد خاں شاہی اعطاف واکرام سے مالامال ہوکر شاہجہاں کے عہد حکومت کے اوائل (۱۰۳۷-۳۸ھ / ۱۶۲۸-۲۹ء) ہی میں مالوہ کا صوبہ دار مقرر ہوکر چلا گیا[6] نورالدین محمد کے اس کے ہمراہ جانے کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا، وہ لاہور سے اپنے وطن واپس آگیا اور پھر قلم کو ذریعۂ معاش بنالیا۔ اس سے پہلے وہ اپنے ماموؤں کے ادبی میراث کو ترتیب دے چکا تھا۔ اپنے ایک عریضہ میں اپنی علمی مصروفیات کا "احوال واقعی" اس طرح خان موصوف کے گوش گذار کرتا ہے:

(۱) (۲) مسودات نشأت و ملتقطات پراگندہ حال مضامین دشوار پسند قسطاس دانشوران ہند مرحومی ابوالفیض فیضی فیاضی (۳) بعضی واردات علامی فہامی شیخ ابوالفضل و برخی صادرات خیر الانام شیخ ابوالخیر کہ چون این راقم در زاویۂ خمول وصومعۂ ناکامی عزلت گزین بود ـــ جریدۂ جداگانہ ترتیب دادم و بلطیفۂ فیاضی کہ تاریخ انتظام و انجام است (۱۰۳۵ھ / ۱۶۲۵-۲۶ء) موسوم ساختہ منظور نظر خورشید منتظر گردانیدم"[7]

رقعات ابوالفضل کی ترتیب وتکمیل کا زمانہ بھی یہی ہے، اور اسی سال نورالدین محمد نے تزک بابری کے ترکی متن سے اقتباسات نقل کیے،[8] ہوسکتا ہے کہ کتابت بھی نورالدین محمد کا

---

۵ ص ۱۴۱ ا-ب ۶ مآثر الامراء جلد ۱ ص ۷۴۲
۷ ص ۱۲ اب۔ دیکھئے لطیفہ ص ۲ ب۔ جہاں یہی الفاظ دہرائے گئے ہیں ۸ دیکھئے حوالے کے لیے بیوریج کا انگریزی ترجمہ جلد اول ص xl

ذریعۂ معاش رہی ہو، لاہور سے واپسی اور ملازمت سے سبکدوشی کے بعد نورالدین محمد کی تحقیقی و تخلیقی نمو اور فروغ کے لیے "زاویۂ خمول" کی فضا بڑی سازگار ثابت ہوئی۔

(۳) سب سے پہلے ۱۰۳۶ھ میں اس کی اولین تصنیف "انشای طرب الصبیان" کے عنوان سے نکلی، جو عہد جہانگیر کے اواخر میں قلمبند ہوئی۔ مندرجہ ذیل قطعۂ تاریخ تصنیف ہے:

بدورشاہ نورالدین جہانگیر شد این نامہ بنوک کلک تحریر
تبار یخش چو دل پیش خرد تافت درای مستوی اندر غزل یافت
۱۰۳۶ھ

کاتب کی غلطی سے دیوان ہند کے نسخے نمبرہ ۲۰۹۹ میں اس کا عنوان "طرب الصبان" (یائے معروف محذوف) درج ہے، مگر صحیح عنوان رائل ایشیاٹک سوسائٹی برطانیہ کے نسخہ میں موجود ہے، مورلے صاحب کی مطبوعہ فہرست مخطوطات میں اس کا کوئی نام نہیں دیا گیا ہے، جو فاضل مرتب کی نظر سے پوشیدہ رہ گیا۔ "انشائی طرب الصبیان" میں علم "الانشا" کی پہلی صنف "محاورات" اور اس کی تین قسموں (۱) مفاوضات (جن میں کاتب اور مکتوب الیہ زمرۂ امرا سے تعلق رکھتے ہیں) (۲) مراسلات (دوستانہ خطوط و مکاتیب) اور (۳) مرافعات (عرضداشت، عرضی، واجب العرض عریضۂ الیناس وغیرہ) کے نمونے ہیں، اس کی تالیف میں عہد ہمایوں کی تصنیف "بدیع الانشا" نورالدین محمد کے پیش نظر تھی، چنانچہ ترتیب اور طرز نگارش میں بدیع الانشا کے اسلوب کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

(۴) انشائی عیار دانش، ایک طرح سے موخر الذکر کتاب کا تکملہ ہے اور لگ بھگ اسی زمانے کی تصنیف ہوگی۔ اس میں انشا کی دوسری صنف "توقیعات" یعنی شاہی فرامین واحکام اور دارالانشا سے صادر شدہ پروانجات، اسناد واحکام کے نمونے دیے گئے ہیں، شاہی فرامین ابوالفضل کے طرز و انداز میں لکھے گئے ہیں، جن میں متعلق القاب کی قطاریں لفظی

اور فلوس سے آراستہ صفت آرا نظر آتی ہیں، عیارِ دانش کا نسخہ صرف دیوان ہند میں مذکورۂ بالا
نمبر کے تحت محفوظ ہے اور ایک ہی کاتب کی قلم سے دونوں انشا، کی کتابیں نقل ہوئی ہیں
ب طرب الصبیان اور عیارِ دانش کے دیباچہ کی یکسانیت اور ایک ہی طرح کے بیانات کا اعادہ تعجب انگیز ہے
نکہ نورالدین محمد نے طرب الصبیان یا عیارِ دانش کے عنوان سے ایک ہی کتاب لکھی ہو اور کاتب نے اسکے دو مختلف حصے
الگ نام تجویز کر دیے ہوں مگر دیباچے میں زیادہ اصلاح نہ دے سکے، مندرجۂ ذیل اقتباسات غور طلب ہیں:

انشائی طرب الصبیان (مخطوطۂ دیوان ہند صفحات ۴۶ الف - ۴۷ ب اور رائل ایشیاٹک
ب ۱/ب ۲ الف)؛

(۱) چنیں گوید بندۂ احقر العباد نور محمد کہ چوں بعضی حاجتمندان سعادت کیش و محبت
اندیش نیایش اخلاص شعار و تمنای اختصاص آثار بجلوۂ ظہور آمدند مفاوضانی کہ
ضرور است آنرا مسودہ می باید نمود (کذا)

(۲) **عیارِ دانش** (مخطوطۂ دیوان ہند صفحہ ۶۰ ب):

چنیں گوید نقیر حقیر نور محمد کہ حتمندان (کذا) سعادت کیش و محبت پیوندان
دولت اندیش (؟) تمنای اخلاص شعار و ثنایش اختصاص آثار بجلوہ ظہور آمدہ
مفاوضہ کہ ضرور است آنرا مسودہ نمود (کذ)

دونوں نسخوں کی ۹ ماہ چیت ۱۱۹۱ھ میں کتابت ہوئی تھی،

(۵) **الفاظ ادویہ**: مذکورۂ بالا "روزنامچہ" میں نورالدین محمد ایک جگہ یوں رقمطراز ہے[۱]:

لغات ادویہ کہ اکثر کتب طبیہ بعضی بیونانی و برخی بعربی و ترکی و ہندیست دانز دشوار فہمی
پی معنی نمی توان برد بر ہنمونی خرد والا از اصطلاحات لغت دوائی طبیہ و زبان دانائی
دانشوران نیز شکی این فن استکشاف و استنباط نمودہ جستہ جستہ فراہم آوردم"

(مدارنہ

---

۱۱ الف

اس تحقیق کی تکمیل ۱۰۳۸ھ/۲۹-۱۶۲۸ء میں ہوئی جیسا کہ "الفاظ ادویہ" سے ظاہر ہے جو کتاب کا نام بھی ہے، اور اس سے تاریخ نکلتی ہے، اس کا انتساب شاہجہاں کے نام ہے۔ یہ کتاب دہلی اور مدراس میں ۱۲۶۵ھ میں زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہے۔

کتاب کی تقسیم مقدمہ اور چار فائدوں پر کی گئی ہے۔ "نتیجہ" میں اصطلاحات اور الفاظ کے معانی اور خصوصیات کی فہرست ہے۔ اس تحقیق میں اس نے کئی زبانوں کے ماخذوں سے کام لیا ہے جن میں اس کے قول کے مطابق مندرجۂ ذیل زبانوں کے الفاظ شامل ہیں: (۱) یونانی (۲) عربی (۳) لاطینی (۴) اندلسی (ہسپانوی) (۵) عبرانی (۶) سریانی (۷) بربر (۸) ترکی (۹) فارسی (۱۰) ہندی یا سنسکرت۔

(۶) قسطاس الاطباء: طب کی اصطلاحات اور الفاظ کی یہ دوسری لغت ہے جس میں صرف عربی اور فارسی ماخذوں سے استفادہ کیا گیا ہے، اس کا سنہ تصنیف ۱۰۵۰ھ/۴۱-۱۶۴۰ء ہے، ایک نسخہ دیوان ہند میں اور دوسرا برلن کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔[۱]

(۷) مراتب الوجود: تصوف پر نورالدین محمد کی اس تصنیف کا ایک ہی نسخہ دستیاب ہوا ہے جو دیوان ہند میں محفوظ ہے، یہ بھی صوفیانہ اصطلاحات کی ایک مختصر لغت ہے، مگر دوسرے حصے میں "توحید" کے فلسفہ پر بحث کی گئی ہے، مصنف کا مقصد "تالیف" طالبان مطلب وحدت و توحید و سالکان مسالک تجرید و تفرید" کی رہنمائی ہے۔ اس کتاب کے آغاز میں محمد نورالدین الخلیفہ اور "النقل الخلیفہ" کی ترکیبیں نظر آتی ہیں جس سے یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ نورالدین محمد کو کسی مرشد کا "خلیفہ" ہونے کا شرف بھی حاصل تھا، اس کتاب کا "دیباچہ" عربی میں ہے، جو مصنف کی عربی استعداد پر دال ہے، قرآن و احادیث کے اقتباسات بھی مدلل اور منطقیانہ طریقہ پر پیش کیے گئے ہیں، نورالدین محمد کا بھی زمانہ وفات بھی معلوم نہ ہو سکا، مگر اتنا کہا جا سکتا ہے کہ ازمنۂ وسطی کے صوفیائے کرام کی طرح نورالدین محمد نے بھی طویل عمر پائی ہوگی۔

سنوسی تحریک کی تنظیمی و نظریاتی بنیادیں

از جناب سید احتشام احمد صاحب ندوی مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

(۲)

اس حقیقت تک پہنچنے کے لیے کہ یہ جادو اثری کہاں سے آئی، ہم سنوسی تحریک کی سرگرمی کا ایک منظر پیش کرتے ہیں، جغبوب میں جو شیخ سنوسی نے آخری اور سب سے عظیم مرکز تعمیر کیا تھا، اس کی دعوتی، روحانی، سیاسی اور انتظامی سرگرمی کا ایک منظر دیکھئے۔

جغبوب مرکز بننے سے قبل ایک بہت خراب قسم کی جگہ تھی، یہاں کی آب و ہوا بھی اچھی نہیں تھی، پانی کھاری تھا۔ یہاں صرف کچھ کانٹے دار درخت، کچھ کھجور کے درخت اور ریت کے ٹیلے تھے، پتھریلی چٹانیں تھیں، اس جگہ لوگ آتے ہوئے ڈرتے تھے، یہ چوروں اور لٹیروں کا اڈہ تھا، لیکن شیخ محمد سنوسی بانی تحریک نے اس کو اپنا مرکز قرار دیا کیونکہ ایک بار وہ ادھر سے گذرے تھے تو انھوں نے سوچا تھا کہ اگر خدا نے موقع دیا تو وہ یہاں سے شریعت کا فیضان عام کریں گے، جب سنوسی تحریک کافی پھیل گئی تو انھوں نے چاہا کہ ایک ایسا مرکز ہو جو شہر کے شور و غل سے دور ہو، جہاں ایک بستی بسائی جاسکے اور جہاں کی ہر چیز نمونہ کی ہو، یعنی ایک ایسی زندگی کا نمونہ پیش کیا جا سکے جو صحیح اسلامی زندگی ہو۔

شیخ محمد سنوسی نے ارادہ کر لیا تھا کہ وہ اس مقام پر ایک ایسی دعوتی اور مرکزی بستی بسا کر رہیں گے جو تحریکی دعوت کا صحیح نمونہ بن سکے، چنانچہ تمام ضروری سامان جمع کیا گیا، کھانے، پینے

اور عمارتوں کی تعمیر کے لیے مزدوروں وغیرہ کو وہاں بھیجا گیا، وہاں کثرت سے کنوئیں بنوائے گئے، بارش کے پانی کو روکنے کے لیے حوض تیار کئے گئے، ایک عظیم الشان مسجد، امام کا گھر اور مدرسہ کی عمارت تعمیر کی گئی، پانی کی صفائی کا انتظام کیا گیا، تیلی، راج، لوہار، جلد ساز، موچی، جولاہے، بڑھئی، اسلحہ ساز اور شیشہ کا کام کرنے والے ہر قسم کے لوگوں کی بستیاں وہاں بسائی گئیں، غلہ کی منڈیاں قائم کی گئیں، اسلحوں کے لیے بڑے بڑے مخزن بنائے گئے، جغبوب کی مٹی میں بارود بننے کی بہت صلاحیت تھی، چنانچہ بارود کے کارخانے قائم کیے گئے اور اسلحہ بڑی مقدار میں اکٹھا کیے گئے،

اس کے علاوہ ایک عظیم الشان کتبخانہ بھی قائم کیا گیا جس میں بہت سی نایاب اور مخطوط کتابیں شامل تھیں، علما، اور اصحاب علم کی ایک پوری جماعت تھی، طلبہ و اساتذہ کے اوقات مقرر تھے، زندگی ایک پورے نظام کے ماتحت چل رہی تھی، یہ مرکز خود ایک الگ دنیا بن گیا تھا، ایک ایسی دنیا جہاں زندگی اپنی اصلی شکل میں جلوہ گر تھی، تجارت، سیاست، علم اور اخلاق سب میں ایک ہم آہنگی کی کیفیت تھی، جغبوب لوگوں کا مرجع بن گیا تھا، یہاں طالبعلموں، مہمانوں، مجاہدوں، مسافروں اور غریبوں کی ایک بھیڑ تھی، اور ان سب کی ضرورتیں پوری ہوتی تھیں، مختلف مراکز کے شیوخ بھی یہاں آکر کچھ دن گذارتے اور درس و تدریس کی خدمت بھی انجام دیتے۔ اکثر یہاں حکومت عثمانیہ اور حکومت فرانس کے جاسوس بھی ٹوہ لگانے آیا کرتے تھے، معززین ملک بھی اکثر یہاں آکر فیضیاب ہوا کرتے تھے۔

اس مرکز اور دوسرے تمام سنوسی مراکز کی اہمیت کے پیش نظر سلطان ترکی نے ان کی حفاظت اور ان کے قیام کی ضمانت کے لیے فرمان لکھ دیا تھا، جغبوب چونکہ تمام سنوسی مرکزوں کا مرکز تھا اس لیے اس کی بڑی اہمیت تھی، چنانچہ اٹلی نے ۱۹۲۶ء میں اس پر حملہ کیا، بعد کو سید مہدی سنوسی نے اس سنت کو بدل دیا تھا کہ انھیں ایک طرف اطالویوں سے اور دوسری طرف فرانسیسیوں سے مقابلہ کرنا پڑا، لوگوں نے چاہا تھا کہ یہ مرکز مصر میں شامل ہو جائے تو اس طرح شاید محفوظ رہ سکے لیکن ایسا نہ ہو سکا،

اطالویوں سے جنگ جاری رہی، یہاں تک کہ برسوں بعد اب جاکر لیبیا آزاد ہوا، اس پر جغبوب کے مرکز نے اپنا بہت علمی، ذہنی اور سیاسی اثر ڈالا ہے، یہیں بانی تحریک شیخ محمد سنوسی کی قبر بھی ہے، اس عظیم مرکز علم و عرفان کے بارے میں لیبیا کے بہت سے شاعروں نے نظمیں کہی ہیں، ذیل میں ہم اس قسم کے کچھ اشعار نقل کرتے ہیں، ترجمہ لفظی کرنے کے بجائے مفہوم کو واضح کیا گیا ہے،

عبد اللہ سنی فرماتے ہیں:

سل وادی جغبوب عما کان فی حقب — علیه ینبئك والانباء تعتبر

پوچھو وادی جغبوب سے جو زمانہ میں اس پر گذر تا رہا تھا — وہ تمھیں بتائیگی اور اس کی خبریں قابل اعتبار ہوتی ہیں

ماوی العلوم ومادی الطالبین لها — روض الفضائل فهو الازهر النضر

وہ علوم اور طالبین علوم کی پناہ گاہ ہے — وہ فضائل کا باغیچہ ہے بارونق اور شاداب

وجدت العیس والنجیب لجیاد غدت — الیك شاحبة ما شابها ملل

میں نے اونٹ اور اچھے گھوڑے دیکھے جو تیری طرف آئے — رنگ کے تغیر کے ساتھ (سفر سے لیکن) وہ پریشان نہیں تھے

ویا للوفود وللزوار قد بلغوا — منك المنی بعد ما حلوا ورحلوا

خوش نصیب ہیں وہ وفود اور زائرین جنھوں — نے تجھ سے تمنا پوری کرلی ٹھہر کر اور سفر کرکے

ایک دوسرے شاعر سید عبد المتعال جغبوب کے شوق میں فرماتے ہیں

نسیم الصباء ما هجت شوقی الی نجد — ولکن الی الجغبوب أن به قصدی

اے نسیم صبح تونے میرے شوق کو نجد کیطرف نہیں ابھارا — بلکہ جغبوب کی طرف جہاں کیلئے میرا عزم ہے

وعرج علی الجغبوب انخ ربوعه — عطیر غوال[1] من خزامی و من ند

اور جا جغبوب میں اور اس کے بہارستان کو — عنبر اور گل خیری کی خوشبو سے (جسکا تعلق) غوال سے ہے

---

[1] غوال غالباً جگہ کا نام ہے،

وحيي كرام الحي عني تحيــة   تعرف كنه الشوق بالذات والحد

اور قبیلہ (یا بستی) کے اچھے لوگوں سے میرا سلام کہو جو میرے شوق کو پوری طرح ظاہر کر دے۔

ایک اور شاعر ابو شمامہ فرماتے ہیں:

أهيم اشتياقاً لا بدارة جلجل   شغفت ولا دار الهند ولا دعد

میں شوق سے دیوانہ ہوگیا ہوں لیکن دارۂ جلجل کے شوق میں نہیں اور نہ ہی مجھکو دار الهند اور دعد کی محبت ہے

ولكن فؤادي بالجنابيب هائم   وجفني قريح الطرف من ألم السهد

لیکن میرا دل جغبوب کے شوق میں دیوانہ ہے   اور میری پلکیں مجروح ہیں بیداری کی تکلیف سے

ديار بها الأقمار تطلع في الضحى   وتشرق بالأنوار في فلك السعد

وہ ایسا مقام ہے جہاں چاند دن چڑھے نکلتے ہیں   اور سعادت کے آسمان میں ضیا باری کرتے ہیں

ان اشعار سے بخوبی یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ لوگوں کو اس تحریک سے کتنا شغف تھا، اور یہ کہ یہ تحریک ایک عوامی تحریک تھی جس کا مقصد اسلامی زندگی کی اشاعت کے ساتھ ساتھ سیاسی زندگی کی اصلاح بھی تھا۔

ہر جماعت اپنے عمدہ کارکن، سرگرم عمل مجاہدین ہی کے ذریعہ ترقی کی منزلیں طے کرتی ہے، اور کسی تحریک کے سربرآوردہ اشخاص ہی اس کی جان ہوتے ہیں، سنوسی تحریک کے تمام اراکین اور ان کے حالات کا احاطہ تو بہت دشوار ہے کیونکہ اس میں تو گویا پوری کی پوری قوم ہی شامل تھی لیکن یہاں بہت اختصار سے کچھ بزرگوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔[۱]

علی بن عبد لوالی: یہ بزرگ ابتدا ہی سے شیخ سنوسی کے رفقا میں تھے تمام زندگی ان کے ساتھ تحریک میں لگے رہے، یہ وکیل خاص تھے، شیخ سنوسی تمام انتظامات میں ان سے مدد لیتے تھے۔

---

[۱] السنوسی الکبیر میں اس قسم کے ۸۳ بزرگوں کے مختصر حالات درج ہیں،

دوسرے سنوسی امام اور شیخ سید مہدی کے زمانے میں بھی یہ اسی طرح کام کرتے رہے، اپنے تقویٰ، اخلاص اور نیکی میں مشہور تھے۔

علامہ سید احمد مقری: یہ مفتی طرابلس تھے، ان کا تعلق عثمانی حاکم اشقر سے تھا، لیکن یہ زاویۃ البیضاء آئے اور تحریک کی خدمت کو فرض اولیں جانا۔ واقعہ یہ ہوا کہ اشقر نے ان کو امام سنوسی سے مناظرہ کے لیے بھیجا لیکن وہاں پہنچکر یہ شیخ سے متاثر ہو گئے اور ان ہی کی تحریک میں شامل ہو گئے۔

علامہ فالح الظاہری: ۱۲۷۳ھ میں شیخ سنوسی سے ان کی ملاقات ہوئی، شیخ نے ان کی ذہانت اور علمیت کو تاڑ لیا اور اپنے ساتھ تحریک میں شریک کر لیا، وہ بہترین کارکن اور صاحب بصیرت عالم ثابت ہوئے۔ جغبوب کے مرکز میں اونچے مدرسین میں شمار ہوتے تھے، شیخ نے ان کو قسطنطنیہ (الاستانہ) میں اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا، وہاں انھوں نے سلطان عبدالحمید کی زیارت کی اور ان کے مہمان رہے، اس کے بعد ہندوستان کی سیاحت کی، جہاں جہاں گئے ہر جگہ درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا، صاحب ذوق تھے اور شعر کا عمدہ مذاق رکھتے تھے،

علامہ احمد بن القادر الریفی: حجاز میں شیخ محمد سنوسی سے ملاقات ہوئی اور ۱۲۶۶ھ میں ان کے ساتھ تحریک میں شریک ہوئے، بہت سی سیاسی خدمات انجام دیں، مہدی سنوسی کے استاذ بھی تھے، اور انھوں نے ان کو اپنا مشیر خاص بھی بنایا تھا، یہ اپنے علم و حلم اور تقوی و پرہیزگاری میں مشہور تھے، ایک بار سید مہدی سنوسی تلاوت قرآن پاک فرما رہے تھے کہ یہ آیت آئی

وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ	اور اللہ کے نیک بندے وہ ہیں جو زمین پر
عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا وَّاِذَا خَاطَبَهُمُ	آہستگی سے چلتے ہیں، جب جاہل لوگ ان سے
الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا وَ	مخاطب ہوتے ہیں تو وہ سلام کہتے ہیں، اور

اَلَّذِیْنَ یَبِیْتُوْنَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَّقِیَامًا۔ وہ لوگ اپنے رب کے لیے راتیں سجدے اور قیام کی حالت میں گذار دیتے ہیں۔

مہدی نے فرمایا کہ اس آیت کی تصویر دیکھنی ہو تو احمد الریفی کو دیکھو۔

محمد بن صادق: طائف کے رہنے والے تھے۔ شیخ محمد سنوسی کے ساتھیوں میں تھے، درس تدریس کا کام بھی کیا تھا۔ کئی بار ان کو الجزائر بھیجا گیا، تاکہ وہاں فرانسیسی سامراج کے خلاف وقت میں مدد دیں، اس کے بعد تونس کے مرکز میں بھی ان کا قیام رہا، ان کی اولاد اب لیبیا آباد ہے۔

یہ ابو یوسف مقرب حدیث البرعصی: اوجلے خاندان کے ایک فرد تھے۔ ان کے والد ان کو بچپن ہی میں شیخ سنوسی کے سپرد کر دیا تھا، واقعہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ پتھر اٹھا رہے تھے جس سے ان کے سر میں شگاف ہو گیا، لوگ ان کو شیخ سنوسی کے پاس لے آئے، انھوں نے اپنے مبارک عمامہ کا ایک ٹکڑا اس پر باندھا اور فرمایا کہ "خدا اس سر کو علم و حکمت سے بھر دے" یہ جملہ اتنا پر اثر ثابت ہوا کہ واقعی وہ علما کی جماعت میں ایک ممتاز عالم بنے، انھوں نے بہت سے مراکز میں کام کیا اور مشہور درسگاہ جغبوب میں مدرس بھی رہے۔

ابتک سنوسی تحریک کے بارے میں جو کچھ لکھا جا چکا ہے وہ اس کی ظاہری اور تنظیمی شکل کے متعلق تھا یعنی وہ کس طرح ایک نظم اور اجتماعیت کی کیفیت پیدا کرتی تھی، پھر کچھ ان مراکز اور اشخاص کا ذکر کیا گیا جنھیں تحریک میں اہمیت حاصل تھی، اب آیئے ہم تجزیہ کریں اور دیکھیں کہ اس تحریک کی نظریاتی بنیادیں کیا تھیں، تنظیمی اور نظریاتی حیثیت سے یہ جماعت کہاں تک کامیاب ہوئی؟ اس تحریک کے بنیادی تخیلات کیا تھے، اور ان کو عمل کی شکل دینے کے لیے کیا اور کس حد تک جد و جہد کی گئی؟ اور تحریک کی ناکامی ایک اسلامی

نظام زندگی کی تشکیل قرآن مجید کے اصولوں پر کرنے میں کن وجوہ سے ہوئی؟ یہ وہ حقائق ہیں جن پر روشنی ڈالے بغیر محض واقعاتی انداز میں سنوسی تحریک کو صحیح طور سے سمجھنا دشوار ہے۔

اس تحریک کی ابتدا کسی خاص واقعہ یا حملہ وغیرہ کی وجہ سے نہیں ہوئی تھی، شیخ سنوسی نے عالم اسلام کی حالت پر غور کرکے اور سوچ سمجھکر یہ تحریک شروع کی تھی، جو نہ کسی خاص ملک یا خاص قوم تک محدود تھی، نہ کسی خاص وقت تک کے لیے موقت تھی، نظریاتی حیثیت سے یہ دعوت بہت وسیع تھی، خود شیخ سنوسی اگرچہ مالکی المذہب تھے، مگر ان کی دعوت میں ہر قسم کے لوگ شریک تھے، وہ اندھی تقلید کے بالکل قائل نہ تھے، اس پر ان کی ایک کتاب بھی ہے، اس تحریک کی سب سے بڑی کوشش یہ تھی کہ ان غلط عقائد اور رجحانات کو جو مسلمانوں میں پیدا ہو گئے ہیں دور کیا جائے اور خالص دین کی دعوت عام کیجائے، ذہنی حیثیت سے مسلمانوں میں توسع اور روشن خیالی پیدا کیجائے۔ چنانچہ ایک ترکی مورخ رقمطراز ہیں کہ "سنوسی طریقہ اجتماعیت اور عملیت پر مبنی تھا، یہ سیاسی جمعیت تھی جس کے مقاصد کا علم خواص الناس کو ہے مگر عوام الناس کو بہت کم ہو[1]، مستشرقین کا کہنا ہو کہ "یہ جماعت افریقہ میں مسلمانوں کی صفوں کو مجتمع کرنے کی پہلی کوشش ہے، اسلام کے پرچم کے نیچے تمام دنیا کے مسلمانوں کو جمع کرنا اس کا مقصد ہے، تاکہ مسلمان عیسائیوں سے نجات پائیں اور ان میں صحیح اسلامی روح پیدا ہو جائے۔ اس تحریک نے ایک طرف اخلاقی اصلاح کی اور دوسری جانب مادی زندگی کی تشکیل میں زراعت، مکانات، منڈیوں، اور دوسرے معاشی وسائل کو استعمال کرکے مدد دی ہے، خود شیخ سنوسی فرماتے ہیں کہ "صرف علوم عقلیہ او نقلیہ مسلمانوں کی ترقی کے لیے کافی نہیں ہیں، ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ صنعت و حرفت میں ترقی کریں جس میں کہ یورپ بہت آگے نکل چکا ہے، علوم عقلیہ اور نقلیہ کے ساتھ ساتھ صنعتی علوم کی تحصیل بہت ضروری ہے۔"

---

[1] ص ۱۷، السنوسی الکبیر

سنوسی تحریک اس عام فساد، بد اخلاقی اور ذہنی تنزل کا نتیجہ تھی جو اس وقت عالم اسلامی میں پھیلا ہوا تھا، شیخ سنوسی کے خطوط جو انھوں نے بعض احباب کے نام لکھے ہیں، ان کے پڑھنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کی تحریک اور تعلیم کا مقصد قرآن اور حدیث کی بنیاد پر دنیا کی تعمیر جدید تھی، وہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں میں دینی شعور پیدا ہو جائے اور پھر وہ اس کی بنیاد پر دنیا کی تعمیر کر سکیں، شیخ سنوسی نے ہر جگہ دینی علوم کے ساتھ تجارت اور صنعت میں ترقی کی تلقین کی ہے، دین و دنیا الگ الگ نہیں بتائے ہیں، سنوسی تحریک کے متعلق کاسٹری (Henry The de Castries) لکھتا ہے کہ "اس کا مقصد اسلام کے کلمہ کی وحدت ہے"۔

حقیقت یہ ہے کہ سنوسی تحریک اپنے مقاصد میں بڑی حد تک ناکام رہی ہے، اگر اس کے مقاصد میں سے کوئی مقصد اسے حاصل ہو سکا ہے تو وہ جزئی مقصد ہے، موجودہ دور میں ملک کو آزاد کرانے کے لیے تمام قومیں جد وجہد کرتی ہیں، قربانیاں دیتی ہیں اور اپنے وطن کو آزاد کراتی ہیں، اگر سنوسی تحریک نے مسلسل جد وجہد کرکے اطالویوں کا مقابلہ کرکے یہ مقصد آخر میں حاصل بھی کر لیا تو اسے یہ سودا بہت گراں پڑا، کیونکہ جس وقت لیبیا پر اطالویوں نے حملہ کیا تھا، اس وقت اس کی آبادی ۱۲ لاکھ تھی، اور اب جب کہ لیبیا آزاد ہو گیا ہے اس کی آبادی صرف ۷ لاکھ رہ گئی ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تحریک کا وجود محض اقامت دین کے لیے ہوا تھا، کیونکہ جب شیخ محمد سنوسی نے اس کی بنیاد ڈالی تو اس وقت افریقہ کے تمام ممالک آزاد تھے، لیکن بعد میں خود شیخ کی زندگی ہی میں الجزائر پر فرانس نے قبضہ کر لیا تھا، شیخ نے فرانسیسیوں کے مقابلہ میں پوری تحریک کو سرگرم عمل بنا دیا!

سیاسی طور پر اظہار طاقت سے پہلے شیخ سنوسی نے اپنی عملیت اور ذہنی دعوت سے لوگوں کو ایک مقصد کے لیے ہموار کر لیا تھا، تحریک میں شامل ہونے والے لوگوں کے لیے "الاخوان"

کی اصطلاح اختیار کی گئی، یہ محض ایک تحریک نہ تھی بلکہ ایک اسلامی طرز حکومت کی ابتدا تھی، یہ مراکز جن کا تفصیلی ذکر ہو چکا ہے، وہ تمام کام انجام دیتے تھے، جو ایک حکومت کرتی ہے، لیکن تعجب یہ ہوتا ہے کہ برسوں کی اس قسم کی زندگی اور تجربہ کے بعد بھی کسی اسلامی ریاست کو وجود میں لانے سے سنوسی تحریک قاصر رہی، اور آج طرابلس کے لوگ ذہنی، فکری اور مادی ہر لحاظ سے غیر ترقی یافتہ شمار ہوتے ہیں، اس سلسلہ میں کچھ حقائق ہیں، جن کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔

(۱) سنوسی تحریک نے کوئی غیر معمولی لٹریچر ذہنوں کی بیداری کے لیے فراہم نہیں کیا، شیخ محمد سنوسی، سید مہدی سنوسی اور احمد شریف سنوسی وغیرہ نے کچھ کتابیں ضرور لکھی ہیں، مگر ان کی کوئی نظریاتی قیمت نہیں، جب تک کسی تحریک کے پاس متعین مقصد کے باوجود اس پر لٹریچر کافی مقدار میں نہ ہو اس وقت تک اس کی بنیادیں حقیقت میں سطحی اور ناقابل اعتبار ہوتی ہیں،

(۲) سنوسی تحریک کے پاس اگرچہ ملک کا پورا تعلیمی نظام تھا، مگر افسوس ہے کہ قدیم نظام تعلیم کو سنوسی بزرگ جدید نظام تعلیم سے ہم آہنگ نہ کر پائے، صنعتی تعلیم کی ضرورت محسوس کرتے رہے، مگر عملاً جدید تقاضوں کو نظر انداز کرتے رہے، وہ دشمن جن سے وہ خود برسر پیکار تھے، ان کی صنعتی، علمی اور سائنسی برتری کو تسلیم کرتے ہوئے بھی اس سے اغماض برتتے رہے، زاویہ بیضاء اور جغبوب میں وہی تعلیم اسی طرح ہوتی رہی جو صدیوں پہلے رائج تھی، علم کلام کے نئے تقاضوں اور علوم جدیدہ کی نئی راہوں کو تعلیم میں کوئی جگہ نہیں دی گئی،

(۳) اس امر میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ سنوسی بزرگ خود زمانہ کے نئے ذہنی رجحانات سے ناواقف تھے، جس کی طرف زمانہ رفتہ رفتہ جا رہا تھا، انھیں اس کا صحیح اندازہ نہیں تھا کہ مغربی تہذیب کے اس ٹکراؤ کے بعد اگر کوئی ریاست اسلامی اصولوں پر قائم کی جائے گی تو اسے کس قسم کے افراد کی ضرورت ہوگی، انھیں اس کا خیال ضرور تھا کہ یورپ کے لوگ جن سے وہ نپٹ رہے ہیں،

وہ ہر لحاظ سے ان سے برتر ہیں،

(۴) فوری کام سنوسی بزرگوں کے پیش نظر اطالویوں سے مقابلہ تھا، اس جہاد میں انھوں نے واقعی معجزانہ کمالات دکھائے، سید مہدی اور سید احمد شریف وغیرہ نے جس طرح ان انسانی درندوں کا مقابلہ کیا ہے اور سنوسی خاندان نے جتنے مظالم برداشت کیے ہیں وہ حیرت انگیز ہیں لیکن افسوس ہے کہ فاتح ہو کر بھی "مفتوح" نہ بننے کے لیے کوئی سامان مہیا نہ کیا، لیبیا نے مسلسل جہاد آزادی کو تو کامیاب بنایا لیکن یورپ کی تہذیب سے وہ بھی مفتوح ہو گیا، موجودہ سنوسی حکمراں ادریس اول ایک بادشاہ کی حیثیت رکھتے ہیں، سنوسی تحریک نے جہاد وغیرہ کے لیے تو جان توڑ کوششیں کیں لیکن شیخ محمد سنوسی نے جو مقاصد اپنے سامنے رکھے تھے ان پر پوری طرح عمل نہیں کیا، نتیجہ یہ ہوا کہ اب جبکہ لیبیا آزاد ملکوں کی صف میں آچکا ہے، اس کے سامنے کوئی مقصد نہیں ہے، وہاں بھی ایک بادشاہت قائم ہے جیسے دوسرے اسلامی ملکوں میں ہے تعجب ہوتا ہے کہ سنوسی تحریک کی تنظیم کو پڑھکر کہ خدا نے ان بزرگوں کے ہاتھ میں پورے ملک کا نظم و نسق دیدیا تھا، جو چاہتے اور جس طرح چاہتے کر سکتے تھے، مگر افسوس ہے کہ نتیجۃً تحریک اپنے مقصد میں ناکام رہی، اس لیے کہ اب جو مقصد حاصل ہوا ہے وہ مقصد اس کے بانیوں کا ہرگز نہیں تھا، نہ انھوں نے کبھی یہ سوچا ہوگا کہ لیبیا میں بجائے اسلامی بنیادوں پر حکومت قائم ہونے کے شخصی اور موروثی بادشاہت خود انہی کے خاندان کے لوگ قائم کر دیں گے۔

(۵) وراثت سنوسی تحریک کے لیے سم قاتل ثابت ہوئی، جو لوگ تحریک کی امامت کے خود سنوسی خاندان میں اہل تھے، جیسے سید مہدی سنوسی اور سید احمد الشریف سنوسی وغیرہ تو یہاں تک غنیمت ہے مگر "امامت" کے لیے لیبیا میں سنوسی خاندان کو مخصوص کر لیا گیا تھا۔ اور تحریک کے امیر کے لیے ضروری ہو گیا تھا کہ وہ سنوسی خاندان سے ہو، شروع میں تو نہیں لیکن بعد میں اس کے اثرات

بہت خراب پڑے اور اس کا انجام : یہی ہوا جو ہونا چاہیے تھا کہ شیخ محمد سنوسی کی اولاد کو بادشاہت حاصل ہوگئی اور ان کا مقصد اور ان کی تحریک فنا ہوگئی ،

(۶) سنوسی تحریک کے مقاصد ، اس کی تنظیم وغیرہ سب یقیناً قابل تعریف ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ تحریک ہمیشہ دو ایک "فعال" اشخاص کے سہارے چلتی رہی ، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پہلے تین امام غیر معمولی شخصیت کے حامل تھے ، اور تحریک کی روح ان ہی میں پوشیدہ تھی ، ناظرین کو یہ سنکر تعجب ہوگا کہ یہ لوگ غیر معمولی اثرات کے حامل تھے ، لوگ ان سے ملکر زندگی کی کیفیت پاتے اور جذبۂ عمل بیدار کرتے تھے ، انکے اندر غضب کی جاذبیت تھی ، ہزاروں انسانوں کے نفوس انکی طرف خود بخود کھنچ جاتے تھے ، مخالفین ان سے ملکر اپنی مخالفت بھول جاتے تھے ، اس سلسلہ میں امیر شکیب ارسلان کا بیان سب سے زیادہ معتبر اور قابل غور ہے ، وہ عربی کے مسلّم ادیب تھے اور سید احمد شریف وغیرہ کے ساتھ جہاد میں بھی شرکت کی تھی ، وہ شیخ احمد شریف سے اپنی پہلی ملاقات اور سنوسی تحریک کے متعلق تاثرات ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

"جب میں "مرسین" پہنچا تو فوراً سید احمد شریف کی زیارت کے لیے گیا اور جو کانوں سے سنکر میرے تخیلات نے ان کی شخصیت کا نقشہ ذہن میں کھینچا تھا ، اس کو میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا اور مجھے حق تھا کہ میں یہ شعر پڑھوں :

كانت محادثة الركبان تخبرنا	عن جعفر بن فلاح أطيب الخبر
شہ سواروں کی گفتگو مجھے خبر دیتی تھی	جعفر بن فلاح کے متعلق اچھی خبر
حتى التقينا فلا والله ما سمعت	اذنى باحسن مما قد رأى بصرى
یہانتک کہ ہم (ان سے) ملے تو خدا کی قسم	میرے کانوں نے اتنا اچھا نہیں سنا جتنا اچھا میری نگاہوں نے دیکھا ،

میں نے "سید" میں ایک عالم اور پرعظمت قائد کی شخصیت پائی ، ان کی ذات میں جلالت قدر

اروشنی عقل اور شدید تقوی کی کیفیت جو مجھے نظر آئی وہ اور کہیں تمام زندگی میں نے نہیں پائی، میں نے ان کے اندر صبر کی جو کیفیت دیکھی اس کی نظیر بھی اور کہیں نہیں ملتی، ایک طرف اگر وہ دین کے مرجع تھے تو دوسری طرف بہترین سپاہی اور قائد تھے، تیرہ سال تک مسلسل اہل اٹلی سے جنگ کرتے رہے، وہ اکثر خود جنگ میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے اور عام سپہ سالاروں کی طرح اپنے کو محفوظ رکھنے کی کوئی جد وجہد نہ کرتے، اہل اطالیا کا اندازہ تھا کہ وہ دس دن میں طرابلس کو فتح کرلیں گے، انگریزوں نے اس اندازہ کو غلط سمجھکر خود یہ اندازہ کیا کہ تین مہینہ میں طرابلس پر اٹلی والے قابض ہوسکیں گے لیکن اب تیرہ سال (یعنی جس وقت امیر شکیب نے مضمون لکھا تھا، ورنہ یہ جنگ تقریباً پینتیس سال جاری رہی) ہوچکے ہیں لیکن جنگ کا وہی عالم ہے جو ابتدا میں تھا، یہ سنوسی خاندان خصوصاً اور سید احمد شریف کا فیض ہے"۔

اس کے بعد امیر دوسرے سنوسی رہنما سید مہدی کے متعلق فرماتے ہیں کہ

"انھوں نے ایک عجیب وغریب انقلاب برپا کردیا، اپنی دعوت تمام افریقہ میں عام کردی اور یورپ کی راہ میں سب سے بڑے مزاحم بن گئے، اور جیسا کہ ہم نے یورپ کی متعدد تصانیف میں پڑھا ہے، ان کی تحریک کی وجہ سے لاکھوں حبشی اور افریقی اسلام میں داخل ہوئے، سید مہدی صحابۂ کرام اور تابعین کے طریقوں کی بڑی شدت سے پابندی کرتے تھے، ان کی یہ حقیقت خوب معلوم ہوتی تھی کہ قرآن مجید کے احکام پر عمل کے لیے اقتدار اور طاقت کی ضرورت ہے، وہ اپنے متعلقین کو تیراندازی اور شہسواری پر آمادہ کرتے اور جہاد کی فضیلت بیان فرماتے اسی کا یہ ثمرہ تھا کہ سنوسی تحریک دنیا کی عظیم طاقتوں کا مدتوں مقابلہ کرتی رہی، تمام سنوسی مراکز میں ہر ہفتہ میں ایک دن جنگی مشق کے لیے خاص تھا، علاوہ ازیں سید مہدی اہل صنعت اور حرفت کی ہمت افزائی فرماتے"۔

بعد ازیں نظریاتی حیثیت سے سنوسی تحریک کی تعریف میں فرماتے ہیں کہ "یہ جماعت صرف ذکر و تلاوت تک محدود نہیں ہے، یہ ظاہر و باطن کی تنظیم کرتی ہے، ایسی تنظیم جو اس سے قبل کبھی وجود میں نہ آئی تھی"۔[1]

ان سنوسی بزرگوں کی سیرت پڑھ کر ان کی شخصیت کا غیر معمولی اثر ہوتا ہے، لیکن بعد میں ایسی جامع صفات شخصیتوں سے تحریک محروم ہو گئی، اور سب سے قابل افسوس بات تو یہ ہے کہ لیبیا کی آزادی جو سنوسی تحریک کا ایک ضمنی مقصد تھا، وہی اصل مقصد بنا لیا گیا اور جو مقصد واقعی تھا اس کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ جب تحریک کے پاس مقصد اور نظریہ کی طاقت نہ رہ جائے تو وہ زندہ نہیں رہ سکتی، یہی حشر اس کا بھی ہوا، تحریک کے پاس صرف شخصیتیں تھیں، جیسے جیسے وہ شخصیتیں ختم ہوتی گئیں تحریک بنیادی حیثیت سے کمزور ہوتی چلی گئی، چونکہ اس تحریک کے پاس اس کے نظریہ کی تائید میں کوئی غیر معمولی ذہنی لٹریچر موجود نہ تھا، اس لئے نتیجۃً نسیاً منسیا ہو گئی،

اب جو کچھ بھی سنوسی تحریک کے متعلق لکھا جاتا ہے وہ تاریخی وجوہ کی بنا پر، کیونکہ اس تحریک نے ایک طویل مدت تک مسلسل جنگیں لڑی ہیں اسلیے اسکی اہمیت تاریخی انداز سے باقی رہ گئی ہے، ورنہ نظریاتی طور پر اسے پوری ناکامی ہوئی، حالانکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایسی تحریک کو جس کے پاس غیر معمولی ذرائع ہوں جس کے ہاتھ میں پورے ملک کی تعلیم کے وسائل ہوں اور وہ اپنے سامنے مقصد بھی رکھتی ہو ناکام نہ ہونا چاہیے، مگر اس ناکامی کے سلسلہ میں جو وجوہ گذشتہ صفحات میں بیان کیے جا چکے ہیں وہ بہت کافی ہیں،

اس موقع پر یہ خیال بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ جنگی اور ہنگامی حالات نے اس تحریک کو نظریاتی خطوط پر پروان چڑھنے کا موقع نہ دیا، حالانکہ امر واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ سنوسی تحریک

---

[1] ملاحظہ ہو حاضر العالم الاسلامی

جنگ میں کودنے سے قبل بھی کسی نظریاتی وجود کی سرگرمی نہ دکھائی تھی، اس جگہ یہ بات بھی سمجھ
نی چاہیے کہ عالم اسلامی کے دوسرے ممالک اور طرابلس میں مغرب سے جو ٹکراؤ ہوا اس کی
عیت بالکل مختلف ہے، طرابلس میں مغرب کو اپنی تہذیبی قدروں کی نمایش کا موقع نہ
سکا کیونکہ اہل طرابلس برابر ان سے برسر پیکار رہے، اس لیے ان کو اہل یورپ کی
صنعتی ترقی کا پوری طرح اندازہ ہوگیا، چنانچہ سید محمد سنوسی اور سید مہدی سنوسی نے
صنعتی ترقی پر غیر معمولی زور دیا ہے، لیکن اس سلسلہ میں بھی ان بزرگوں نے ملک کو ایک صنعتی
تنظیم میں لانے کے لیے کوئی جد وجہد نہ کی، بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس جنگ کی فرسودہ راہوں
پر چلتے رہے، تیر اندازی، شہسواری اور دوسری مشقوں پر زور دیتے رہے، اور ایسی ترقی یافتہ
صنعتوں کو اپنانے کی کوشش نہ کی، جو ایک طرف ان کی جنگ میں کام آسکتی تھیں اور
دوسری طرف ان کی زندگی کا معیار بڑھا سکتی تھیں، اہل مغرب طرابلس میں جس درندگی
کا مظاہرہ کر رہے تھے، اس سے اخلاقی طور پر متاثر ہونے کا تو کوئی سوال ہی نہ تھا،
لیکن علمی اور ذہنی میدانوں میں یورپ نے جو ترقی کی تھی اس سے تصادم کا موقع جنگ
کے سبب طرابلس کو نہ مل سکا، جس طرح ہندوستان، ترکی اور مصر وغیرہ میں جدید تہذیب
وخیالات نے ذہنی طور پر لوگوں کو متاثر کیا اور اس تاثر سے نئی اور مشرقی تہذیب میں ایک
کشمکش پیدا ہوئی اور یہ کشمکش نظریاتی انداز کی تھی، اور اس سلسلہ میں جو لٹریچر تیار ہوا ہے
وہ مخالف اور موافق دونوں عناصر سے مرکب ہے، اگر کچھ لوگوں نے مغرب سے متاثر ہو کر
لکھا ہے تو ایسے لوگوں کی تعداد بھی بہت زیادہ ہے جنھوں نے نظریاتی طور پر مغرب پر
تنقید کی ہے اور اس کی برائیوں کو بتایا ہے،

طرابلس میں اس قسم کی کوئی ذہنی کشمکش پیدا نہ ہوئی اور نہ کسی قسم کا ذہنی لٹریچر ہی

فراہم کیا گیا، سنوسی تحریک کے پاس اگر تھوڑا بہت لٹریچر ہے بھی، تو وہ اچھا خاصا روایتی قسم کا ہے، اس کا یہ انجام ہوا کہ وہ سنوسی تحریک جس نے اٹلی کو برسوں لرزہ براندام رکھا، فاتح بن کر اب اس کی تہذیب سے مفتوح ہوگئی، اور نظریاتی زندگی اور مقاصد کے نقدان کے سبب اپنے وجود کو بھی کھو بیٹھی، اس تحریک کی تنظیمی بنیادیں بہت مستحکم تھیں، اور اس میدان میں وہ کامیاب رہی لیکن اس تمام تنظیم کا مقصد لیبیا کی آزادی نہ تھی، بلکہ اسلام کے کلمہ کو بلند کرنا تھا، اور اس میدان میں اس کی ناکامی محتاج بیان نہیں۔

اس مضمون کی ترتیب میں (۱) السنوسیہ دین ودولۃ، ڈاکٹر محمد فواد شکری (۲) لیبیا من الاستعمار الایطالی الی الاستقلال، ڈاکٹر نقولا زیادہ (۳) حاضر العالم الاسلامی شکیب ارسلان (۴) السنوسی الکبیر شائع کردہ لیبیا سے مدد لی گئی ہے۔

عرب کی موجودہ حکومتیں

جزیرۃ العرب کے ساتھ مذہبی تعلق وعقیدت کے باوجود ہندوستان کے مسلمانوں کو نجد و حجاز کے علاوہ عرب کے دوسرے حصوں اور حکومتوں کے حالات سے بہت کم واقفیت ہے، اس لیے اس کتاب میں عرب کے تفصیلی جغرافیہ اور تمام قابل ذکر حکومتوں نجد و حجاز، عسیر و یمن لحج، نواحی عدن، بحرین، کویت اور فلسطین و شام کے مختصر حالات جمع کر دیے گئے ہیں،

(مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی) ضخامت ۱۷۲ صفحے

قیمت ۱۲ر

منیجر

ادبیات

غزل

از جناب جگن ناتھ صاحب آزاد

آگ نالحق کی بھی ہے جلوہ سرِ طور بھی ہے آج لیکن کوئی موسیٰ بھی ہے منصور بھی ہے!
اس کے سینے میں نہاں برقِ سرِ طور بھی ہے ذرۂ خاک میں ظلمت ہی نہیں نور بھی ہے
فاصلہ منزلِ جاناں کا معیّن ہے کہاں شوق کی بات ہے نزدیک بھی ہے دور بھی ہے
ناگوارا ہے اسے دوست سے فرقت لیکن اس میں لذت بھی ہے یہ عشق کو منظور بھی ہے
ذرۂ خاک فقط پیکرِ ظلمت ہی نہیں اسی ذرے میں نہاں برقِ سرِ طور بھی ہے
آنکھ بیتابِ تماشا ہو تو آتا ہے نظر جلوۂ دوست کہ عریاں بھی ہے مستور بھی ہے
اپنی تذلیل نہیں عشق کو منظور کبھی اپنی تذلیل مگر عشق کا دستور بھی ہے

آج آزاد کو نزدیک سے دیکھا ہم نے
علم سے دور بھی ہے جہل پہ مغرور بھی ہے

غزل

از جناب سید اختر علی صاحب تلہری

حوادثِ دہر کے طاقت نہیں ہے رلانے کی تہِ شمشیر بھی عادت ہمیں ہے مسکرانے کی

نظام دہر کا مالک ہو تو سمجھا یں ہاں سمجھا | تو رے تیور بدلتے ہی نگہ بدلی زمانے کی
دلِ حسرت کش وارورسن قسمت تری جاگی | انھیں خواہش ہوئی پھر اہل وفا کے آزمانے کی
تڑپ کر رہ ہی ہیں بجلیاں پیہم سوئے گلشن | الٰہی خیر پابستہ قفس کے آشیانے کی
فلک دشمن زمیں دشمن کہیں بجلی کہیں گلچیں | تمنا ہے مگر دل میں نشیمن کے بنانے کی
ابھی سے رو دیے ارباب محفل کیا قیامت ہے | شہادت تو فقط سرخی تھی الفت کے فسانے کی
مٹانا ہی تھا جب سکو تو لے صورت گر فطرت | ضرورت کیا تجھے تھی بزم ہستی کے سجانے کی
لگائے آگ ظالم باغباں اور ہیں کچھ بولو | نہیں جیسے مجھے کچھ فکر اپنے آشیانے کی

جو ہیں اہل ہنر پیتے ہیں اب خون جگر اختر
بدل دی گردشِ دوراں نے حالت ہی زمانے کی

غزل

از جناب تسکین قریشی

صاحب جلوہ و جمال رہا | جو محبت میں خستہ حال رہا
ہمہ مستی، تمام مدہوشی | عشق ہی کیا جو اعتدال رہا
آخری فتح عشق ہی کی ہوئی | گو ہمیشہ خراب حال رہا
ہر گذرگاہ تیری راہ میں تھی | ہر قدم پر ترا خیال رہا
دل سے کیا آج کہہ گئی وہ نگاہ | دیر تک کچھ عجیب حال رہا
ذکر ہے تیری بے نیازی کا | اب ہمارا کہاں سوال رہا
غم کی رنگینیاں رہیں جب تک | عشق کتنا شگفتہ حال رہا
لطف ناکامی وفا تسکین | نہ رہا کچھ اگر ملال رہا

مطبوعات جدیدہ

قادیانیت - از مولانا سید ابو الحسن علی صاحب ندوی، ضخامت ۲۳۰ صفحات تقطیع متوسط،

قیمت للعمر، ناشر مکتبۂ دینیات ۱۳۴ شاہ عالم مارکیٹ، لاہور۔

فتنۂ قادیانیت پر ایک دو نہیں بلکہ چھوٹی بڑی سیکڑوں کتابیں اب تک لکھی جا چکی ہیں، جن میں مولوی الیاس برنی مرحوم کی "قادیانی مذہب" اور مولانا ثناء اللہ امرت سری رحمۃ اللہ علیہ کے متعدد رسالے بہت مقبول و مشہور ہیں، آج سے چار پانچ سال پہلے ایک چھوٹا سا رسالہ "مسئلۂ قادیانیت" مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی نے بھی لکھا تھا جس نے اس فتنہ کو بے نقاب کرنے میں بہت سی ضخیم کتابوں سے بھی زیادہ کام کیا،

تقسیم ہند کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کو اس فتنہ سے بڑی حد تک نجات مل گئی لیکن بعض سیاسی اسباب کی بنا پر پاکستان میں اس کی جڑیں پہلے سے بھی زیادہ مضبوط ہو گئیں، اور نہ صرف پاکستان میں بلکہ اس کے اثرات عرب ممالک تک پھیلنے شروع ہو گئے ہیں، عرب ممالک میں یوں ہی نیشلزم اور کمیونزم کے سیاسی فتنے کیا کم تھے کہ اس میں ایک نئے مذہبی فتنے کا اضافہ ہو گیا ہے،

اس فتنہ کا مرز بوم ہندوستان و پاکستان ہے، اس لیے ضرورت تھی کہ ہند و پاک ہی کی کوئی ایسی مسلّم اور مشہور شخصیت جس کے علم و فضل سے اہل عرب بھی واقف ہوں، ان کے سامنے اس فتنہ کی پردہ دری کے لیے اپنے شبدیز قلم کو جنبش دیتی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کام کے لیے مولانا سید ابو الحسن علی صاحب ندوی کو ...... تیار کر دیا، انھوں نے اس موضوع

پر ایک نہایت سنجیدہ، مدلل اور عالمانہ کتاب لکھ دی اور پھر افادۂ عام کے لیے اس کا اردو میں ترجمہ بھی کر دیا، یہی اردو ترجمہ ہمارے سامنے ہے،

یہ موضوع گو مولانا کی افتاد طبیعت کے خلاف تھا، انھوں نے محض دعوت و عزیمت کی ذمہ داری اور حضرت مولانا عبدالقادر صاحب رائے پوری کی خواہش کے پیش نظر اس پر قلم اٹھانے کا فیصلہ کیا، لیکن جس طرح انھوں نے اس فتنہ کے ہر ہر پہلو کا تجزیہ کیا ہے اور اس کے پوست کندہ حالات کو انتہائی سنجیدہ انداز میں جمع کر دیا ہے، اس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ برسوں سے مولانا کا یہی موضوع رہا ہے، پھر اس سے بھی زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ قادیانیت پر بھرپور وار کے ساتھ طرز بیان اور لہجہ میں نہ تو کہیں درشتی و تیزی آنے پائی ہے اور نہ مناظرانہ رنگ جھلکتا ہے، بلکہ ہر ہر سطر سے غیر جانبداری، اعتدال پسندی، مصلحانہ ہمدردی اور دلسوزی ظاہر ہوتی ہے،

اس کتاب کا مطالعہ ان لوگوں کے لیے خاص طور پر بہت زیادہ مفید ہوگا جو قادیانیوں کی یورپ وغیرہ میں تبلیغی کوششوں کی وجہ سے ان سے حسن ظن رکھتے ہیں اور ان کے خلاف کچھ لکھنے یا بولنے کو ملا ازم سمجھتے ہیں، انشاء اللہ یہ کتاب اس موضوع پر حرف آخر ثابت ہوگی۔

اعلام القرآن - از مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی، ضخامت ۲۰۸ صفحے، قیمت ؏،

پتہ: صدق جدید بک ایجنسی، کچہری روڈ، لکھنؤ - دار المصنفین اعظم گڈھ -

مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی نے قرآن مجید کی خدمت کو اپنا مستقل مشغلہ بنا لیا ہے، اردو اور انگریزی تفسیروں کی تکمیل کے بعد اب علوم قرآنی کے مختلف موضوع پر الگ الگ رسالے لکھنا شروع کیے ہیں، اس سے پہلے دو رسالے الحیوانات فی القرآن اور ارض القرآن شائع ہو چکے ہیں، اور اب یہ تیسرا رسالہ ناظرین کے سامنے ہے۔

جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، اس میں ان تمام شخصیتوں کا تعارف کرایا گیا ہے جن کا

ذکر قرآن میں بطور علم یا صفت آیا ہے، اس کتاب میں ۵۰۱ اعلام و اشخاص کا ذکر آگیا ہے۔

اس کتاب کے پڑھنے سے قرآنی شخصیتوں کا اچھا خاصا تعارف ہوجاتا ہے جو قرآن کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے مفید ہوگا، دو چار انبیاء علیہم السلام کے علاوہ عام طور پر اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ بھی قرآن کی دوسری شخصیتوں سے بہت کم واقف ہوتے ہیں،

جی چاہتا تھا کہ ان اعلام و اشخاص کا تعارف ذرا اور تفصیل اور تحقیق سے ہوتا اور مولانا وہی طریقہ اختیار فرماتے جو طریقہ انہوں نے اپنی تفسیر میں اختیار کیا ہے، ممکن ہے کہ مولانا نے یہ تفصیل و تحقیق قصص القرآن کے لیے اٹھا رکھی ہو، یا یہ اندازہ انھوں نے متوسط استعداد والوں کے لیے اختیار کیا ہو۔

حضرت مریمؑ کے شوہر یوسف نجار کے تذکرہ میں مولانا نے جہاں مسیحی روایتوں کا ذکر کیا ہے وہیں مسلمان مورخین اور محدثین کی رایوں کا بھی ذکر کر دیتے تو پڑھنے والوں کو کسی نتیجے پر پہنچنے میں آسانی ہوتی، یا پھر اس بات کو اسی طرح مجمل چھوڑ دیتے جس طرح قرآن نے چھوڑ دیا ہے۔

حضرت اسمٰعیلؑ کے تذکرہ میں ان کی قربانی کی طرف کوئی اشارہ نہ ہونا تعجب خیز معلوم ہوا، اسی طرح قرآن نے ان کے جو اوصاف سورہ مریم میں بیان کیے ہیں ان میں وکان رسولاً نبیا اور وکان عند ربہ مرضیا کے معنی خیز الفاظ بھی آئے ہیں، اور پھر سورہ قصص کی اس آیت ستجدنی ان شاء اللہ من الصابرین کا ذکر بھی ضروری ہونا چاہیے تھا، حضرت شعیبؑ اور حضرت موسیٰؑ کے تذکرے میں حضرت شعیبؑ کو حضرت موسیٰؑ کا خسر جس قطعیت کے ساتھ بتایا گیا ہے اس سے کچھ کھٹک سی ہوتی ہے، قرآن نے جس بات کو مجمل رکھا ہے، اس کی وضاحت میں قطعیت کے بجائے اجمال ہی رکھنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، یا پھر اس سلسلہ کی تمام روایتوں کو نقل کرکے ترجیح دینا چاہیے تھا، ان امور کی طرف اس لیے توجہ دلائی گئی کہ اگر مناسب معلوم ہو تو آیندہ اڈیشن میں یہ ترمیمیں اور اضافے کر دیے جائیں، باقی کتاب اپنی جگہ پر نہایت مفید

تذکرے اور تبصرے۔ از جناب جلیل قدوائی (ایم اے) تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۱۵۹ مجلد مع گرد پوش، قیمت: عہ، ناشر: اردو اکیڈمی سندھ، بندر روڈ، کراچی

جناب جلیل قدوائی ایک زمانہ میں شعروادب کے ہر افق پر نظر آتے تھے، مگر اب غم دوران نے ان کو خاموش کر دیا ہے، پھر بھی ان کا پرانا ادبی اندوختہ اتنا کافی ہے کہ اس سے ایک مجموعہ مرتب ہو گیا ہے، اس میں بیدار اور ان کا دیوان، حسرت موہانی کی شاعری، طنزیات مومن، انتخاب غزلیات حالی، اور جگت موہن لال رواں وغیرہ بہت اچھے مضامین ہیں، یہ سب مضامین مختلف رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں، اب اردو اکیڈمی سندھ نے انھیں بڑے اہتمام سے کتابی صورت میں شائع کیا ہے، قدوائی صاحب کا ادبی وتنقیدی ذوق نہایت ستھرا ہے، اور وہ ایک کہنہ مشق صاحب قلم ہیں، اس لیے یہ مضامین اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہیں۔

نغمۂ حسرت۔ از جناب شفقت کاظمی، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۱۸۸ مجلد مع رنگین گرد پوش، قیمت سے رپتہ علم کتب خانہ، مظفر گڈھ، پاکستان۔

جناب شفقت کاظمی، مولانا حسرت موہانی کے ارشد تلامذہ میں ہیں، ان کا ایک مجموعۂ کلام اس سے پہلے شائع ہو چکا ہے، جس پر معارف میں ریویو ہو چکا ہے، یہ دوسرا مجموعہ ہے، انھوں نے اپنے کلام میں بڑی خوبی سے استاد کے رنگ کو سمویا ہے، چنانچہ اس میں بھی وہی سادگی وپرکاری، رنگینی ورعنائی اور حسن وعشق کے جذبات کی بڑی سچی اور دلکش تصویریں ہیں، جو حسرت کی خصوصیات ہیں، جن لوگوں کو حسرت کے کلام سے دلچسپی ہے، ان کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے،

"م - ج"

مجلس ادارت

(۱) جناب مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی

(۲) جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی

(۳) شاہ معین الدین احمد ندوی

(۴) سید صباح الدین عبدالرحمن ایم اے

تبع تابعین جلد اوّل

علم وعمل اور مذہب واخلاق میں جس طرح صحابۂ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے
صحابۂ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملتِ اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل تھی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین
اُن کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، دارالمصنفین ایک جلد میں تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کو
ح پیش کرچکا ہے، اب اس نے اُن کے بعد کے مقدس بزرگوں اور ائمہ دین کا مرقع تیار کرایا ہے
ا امام ابویوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، عبداللہ بن مبارک، علی بن مدینی، یحییٰ
معین، امام شعبہ، امام سفیان ثوری وغیرہ کے سوانح، اور اُن کے علمی مذہبی اخلاقی کارناموں اور فقہی
جتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں اس دور کے محاسن ومناقب
ی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

مرتبہ

مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی مؤلف اہل کتاب صحابہ وتابعین

سلسلۂ تاریخ ہند

بزمِ تیموریہ: تیموری بادشاہوں، شاہزادوں، اور شاہزادیوں کے علمی ذوق اور اُن کے دربار کے امرا، شعراء اور فضلاء کا مختصر تذکرہ، ۷۰۴ صفحے قیمت: ؎

بزمِ مملوکیہ: غلام سلاطین اور امراء اور شہزادوں کی علم نوازی، معارف پروری کے حالات اور اُن کے دربار کے علماء و فضلاء، ادبا و شعراء کا تذکرہ،

۳۶۴ صفحے قیمت: ؎

بزمِ صوفیہ: عہدِ تیموریہ سے پہلے کے اہلِ قلم و صاحب ملفوظات صوفیۂ کرام (شیخ ہجویریؒ، خواجہ اجمیریؒ، خواجہ گیسو درازؒ وغیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات،

۵۳۸ صفحے، قیمت ؎

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ

کی

ایک ایک جھلک

تیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی اور معاشرتی تاریخ، جس میں اس دور کے مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے، اور ہندوؤں کے علمی کارنامے مسلمان مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں، اتر پردیش کی حکومت نے اس پر ایک ہزار روپیہ کا انعام دیا ہے،

۵۰۶ صفحے قیمت: ؎

دار المصنفین کی نئی کتاب

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

اس کتاب میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ خصوصًا مسلمان حکمرانوں کے دور کے فوجی و حربی نظام آلاتِ حرب، آتشیں اسلحہ، بحری بیڑے، کوچ، کیمپ کے سامان، صف آرائی، میدانِ جنگ، محاصرہ قلعے خبر رسانی وغیرہ پر بڑی دیدہ ریزی سے معلومات فراہم کئے گئے ہیں،

مؤلفہ سید صباح الدین عبد الرحمٰن صاحب ایم اے (علیگ)

رجسٹرڈ نمبر اے ۵۲۰ — مئی سنہ ۱۹۶۰ء

معارف

مجلس دارالمصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپئے سالانہ

دفتر دارالمصنفین اعظم گڈھ

مصنفاتِ اڈیٹر معارف

سلسلۂ سیر الصحابہ

مہاجرین جلد دوم: اس میں اُن صحابۂ کرام کے حالات جمع کئے گئے ہیں جو فتحِ مکہ سے پہلے اسلام لائے اور ہجرت کی،

۳۶۲ صفحے : قیمت : صہ

سیر الصحابہ جلد ششم: حضرت امام حسینؓ، امیر معاویہؓ اور عبداللہ بنؓ زبیر کے مفصل حالات، اخلاق و فضائل اور اُن کے مذہبی، اخلاقی، اور سیاسی مجاہدات اور کارناموں کا بیان، اور واقعۂ محزنۂ کربلا کی تفصیل،

۳۱۶ صفحے قیمت : للعہ

سیر الصحابہ جلد ہفتم: ان ۵۰ صحابہؓ کے حالات و سوانح اور اُن کے فضائل جو فتحِ مکہ کے بعد مشرف بہ اسلام ہوئے، یا اسلام لائے، اور شرفِ ہجرت سے محروم رہے، یا عہدِ رسالت میں کم سن تھے،

۲۳۴ صفحے قیمت : صہ

تابعین: علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور اُن کے تربیت یافتہ تابعین کرام رضی اللہ عنہم تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد انہی کی زندگی مسلمانوں کے لئے نمونۂ عمل بنی، اس میں اس مقدس گروہ میں سے چھیانوے اکابر تابعین رضی اللہ عنہم کے سوانح و حالات، اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل بیان کی گئی ہے،

۵۶۷ صفحے قیمت : صہ

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصۂ اول (عہدِ رسالت و خلافتِ راشدہ) ۲۱۴ صفحے قیمت : [illegible]

تاریخ اسلام جلد دوم اموی خلافت کی صد سالہ سیاسی، تمدنی، اور علمی تاریخ

۳۷۶ صفحے قیمت [illegible]

تاریخ اسلام جلد سوم (خلافتِ عباسیہ جلد اول) ابوالعباس سفاح ۱۳۲ھ / ۷۵۰ء سے ابواسحٰق متقی اللہ ۳۳۲ھ / ۹۴۴ء تک دو صدیوں کی تاریخ،

۴۷۲ صفحے قیمت [illegible]

تاریخ اسلام جلد چہارم (عباسیہ دوم) عباسی خلافت کے زوال و خاتمہ کی تاریخ، اور اُن کے تمدنی، ا[illegible] رفاہِ عام کے کاموں کی تفصیل، ۴۴۴ صفحے قیمت [illegible]

عرب کی موجودہ حکومتیں: عرب کے تفصیلی جغرافیہ اور تمام قابلِ ذکر حکومتوں نجد و حجاز، عسیر و یمن، یمن، نواحی [illegible] بحرین، کویت اور فلسطین، شام وغیرہ کے مختصر حالات، ۰۰ صفحے قیمت [illegible]

اسلام اور عربی تمدن: مذہب اسلام اور اسلامی تہذیب پر علمائے مغرب کے اعتراضات کا جواب اور پر اسلام اور مسلمانوں کے اخلاقی، علمی اور تمدنی ا[illegible] اور اس کے اثرات و نتائج کی تفصیل، یہ کتاب ا[illegible] الحضارۃ العربیہ مؤلفہ کرد علی دمشقی کا ترجمہ ہے

۴۳۲ صفحے قیمت : [illegible]

جلد ۸۵ ماہ ذی قعدہ ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ مئی سنہ ۱۹۶۰ء عدد ۵

مضامین

شذرات

اس سے پہلے بھی ان صفحات میں مسلمان بچوں کی دینی تعلیم کے مسئلہ پر لکھا جا چکا ہے، اسکی اہمیت کا تقاضا یہ ہے کہ بار بار اسکی جانب توجہ دلائی جائے، نیا نظام تعلیم مسلمانوں کے مذہب اور انکی تہذیب و روایات کے جس قدر خلاف ہے وہ اظہر من الشمس ہے، گو اس کا احساس مسلمانوں کو اسکے اجراء کے بعد ہی ہو گیا تھا، مگر دس بارہ سال تک وہ دینی تعلیم کے لیے کوئی اجتماعی کوشش نہ کر سکے اور ان کی آنکھیں اس وقت کھلیں جب اس کے نتائج نگاہوں کے سامنے آنے لگے، اب دینی تعلیمی بورڈ نے اسکی جانب عملی قدم اٹھایا ہے، اب بھی وقت نہیں گیا ہے اگر پوری کوشش سے کام لیا جائے تو اس تاخیر کی تلافی ہو سکتی ہے،

یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ قاضی عدیل صاحب عباسی جیسے عملی اور تجربہ کار آدمی نے دینی تعلیم کی اشاعت و تنظیم کا کام اپنے ہاتھ میں لیا ہے، اور مولانا ابوالحسن علی صاحب جیسی شخصیت کی رہنمائی ان کو حاصل ہے، اسلیے امید ہے کہ استقلال کے ساتھ ہوگا، لیکن کوئی بڑا تعمیری کام باہمی امداد و اعانت کے بغیر انجام نہیں پا سکتا اور مسلمانوں کی بے عملی کا یہ حال ہے کہ اگر کوئی باہمت کسی بڑے کام کے لیے کھڑا بھی ہو جاتا ہے تو اسکو پوری امداد نہیں ملتی، کم سے کم مسلمانوں کا یہ تو فرض ہے کہ جو لوگ خود قومی کاموں کے لیے وقت نہیں نکال سکتے وہ اپنی امداد و اعانت سے کام کرنے والوں کی ہمت افزائی کریں، تعلیمی بورڈ کا ایک وفد عنقریب اضلاع کے دورے پر نکلنے والا ہے، ہم کو توقع ہے کہ ہر ضلع کے مسلمان اپنے ضلع کی تعلیمی تنظیم میں اس وفد کے مشورول سے فائدہ اٹھائیں گے،

گو اردو دشمنی پہلے کے مقابلہ میں اب بہت گھٹ گئی ہے، حکومت بھی اس کے حقوق کا اعتراف اور فی الجملہ عمل درآمد کا اعلان کرتی ہے اور کبھی کبھی دل کے بہلانے کے لیے کوئی جزوی رعایت بھی دیدیتی ہے، مگر اس سے اردو کا مسئلہ حل نہیں ہوتا، اس کی صحیح شکل یہی ہے کہ اردو جن علاقوں میں بولی جاتی ہے ان میں قانونی طور پر اسکی سرکاری حیثیت تسلیم کرلیجائے یا کم سے کم بلا کسی شرط و قید کے سرکاری، اور اس میں اسکی تعلیم کا ایسا انتظام کیا جائے جو اردو کے حامیوں کیلئے بھی قابل اطمینان ہو، اس کے بغیر محض وعدے وعید طفل تسلی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے اور ان سے آیندہ اردو زبان قائم نہیں رہ سکتی، ابھی اس کا اندازہ اس لیے نہیں ہوتا ہے کہ اردو داں نسل موجود ہے لیکن جب تعلیم سے اسکی جڑ کٹ جائے گی تو دو تین پشتوں کے بعد اردو جاننے والے ڈھونڈھے نہ ملیں گے۔ بلکہ اب بھی یہ عبرتناک منظر دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض ان خاندانوں کے لڑکے جن کی مادری زبان خالص اردو ہے، اردو بول سکتے ہیں لیکن لکھ پڑھ نہیں سکتے، اس سے آیندہ کا قیاس کیا جاسکتا ہے۔

اس زمانہ میں بھی جبکہ عام طور سے دینی مدارس اور اسلامی ادارے طرح طرح کی مشکلات میں مبتلا ہیں، الحمدللہ دارالعلوم ندوۃ العلماء ہر حیثیت سے ترقی پر ہے، نئے نئے تعلیمی، علمی اور انتظامی شعبے کھل رہے ہیں، تعمیرات کا سلسلہ الگ جاری ہے، طلبہ کی تعداد اتنی بڑھ گئی ہے کہ اس سے پہلے کبھی نہ تھی، اسکی شہرت ہندوستان سے نکل کر بیرونی ملکوں تک پہنچ گئی ہے، اور اس وقت ندوہ میں نہ صرف اسلامی ممالک بلکہ چین و جاپان تک کے طلبہ زیر تعلیم ہیں، اور وہ دنیائے اسلام کا ایک اہم تعلیمی مرکز بنتا جا رہا ہے، اور ارکان ندوہ کی یہ پوری کوشش ہے کہ محض مالی مشکلات کی بنا پر کوئی طالبعلم تعلیم سے محروم نہ رہنے پائے، اس لیے وظائف کی تعداد پہلے کے مقابلہ میں چوگنی ہوگئی ہے، تعمیرات اور نئے شعبوں کے مصارف علاوہ بڑھ گئے ہیں، مگر کاموں کی اس وسعت کے لحاظ سے آمدنی میں اضافہ نہیں ہوا ہے جس سے متاثر ہوکر بعض منصوبے بھی

تکمیل میں دشواری پیش آتی ہے اسلیے مسلمان اہل خیر سے ہماری درخواست ہے کہ وہ اس کار خیر میں پوری امدا

بلاذری کی انساب الاشراف تاریخ کی اہم کتابوں میں ہے جس میں عہد قدیم سے لیکر تیسری ۃ کی نامور اور تاریخی شخصیتوں کے حالات ہیں اور اسی ضمن میں انکے دور کے تاریخی واقعات بھی آ یہ کتاب تاریخ اسلام کا نہایت قدیم اور مستند ترین ماخذ ہے، یہ کتاب بیس جلدوں میں ہے، لیکن ا کتبخانہ میں نہیں پایا جاتا اور بعض جلدیں تو ابتک نایاب ہیں، اس لیے ترتیب کے ساتھ اسکی اشا مختلف اوقات میں مختلف حصے شائع ہوتے رہے، سب سے پہلے گیارہویں جلد پروفیسر ڈیم اہلوا نے شائع کی تھی، اسکے بعد ایک یہودی عالم ڈاکٹر گوئیٹن نے ۱۹۳۶ء میں پانچویں جلد اور ایک Schloessinger نے چوتھی جلد ۱۹۳۸ء میں شائع کی، اب پہلی جلد ہمارے فاضل دو محمد حمید اللہ صاحب کی تصحیح و ترتیب و تحشیہ کیساتھ دار المعارف مصر سے شائع ہوئی ہے، یہ جلد عہد قد ابوبکر صدیقؓ تک کے تاریخی اور نامور اشخاص کے حالات پر مشتمل ہے، اور اس میں اس دور کی پوری ڈاکٹر صاحب اس اہم علمی خدمت پر پورے علمی طبقہ کی طرف سے شکریہ اور مبارکباد کے مستحق ہیں

دوسری قابل ذکر کتاب امام محمد کی زیادات الزیادات کی شرح النکت ہے، جو مولانا ابوا مفید مقدمہ اور حواشی کیساتھ ادارہ احیاء المعارف النعمانیہ حیدرآباد سے شائع کی ہے، یہ کتاب کا تکملہ یا ضمیمہ ہے، جامع الکبیر کی تکمیل کے بعد اس موضوع سے متعلق جو جزئیات امام محمد کے ذہن میں زیادات الزیادات کے نام سے ایک رسالہ میں جمع کر دیا تھا، اسکی متعدد شرحیں لکھی گئیں، ان میں امام سرخسی کی شرحیں زیادہ مشہور ہیں، مذکورہ بالا کتاب انہی شرحوں پر مشتمل ہے، اسمیں طلاق سنت، خلع، بیع کیلی، اور وتر وغیرہ کے مسائل ہیں، یہ کتاب گو مختصر ہے لیکن مفید فوائد پر مشتمل ہے،

مقالات

اجتہاد

از جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس مدرسہ امینیہ اجمیر

مولانا محمد تقی صاحب امینی نے فقہ اسلامی کا پس منظر کے عنوان سے جو طویل مضمون لکھا تھا ، وہ عام طور سے پسند کیا گیا، اب انھوں نے اس دور کے اس ضروری مسئلہ اجتہاد پر ایک مبسوط مضمون لکھا ہے، امید ہے کہ یہ بھی پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جائیگا۔ "م"

اجتہاد کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوا ہر دور کا ایک ذہن اور ہر عہد کا ایک مزاج ہوتا ہے، ذہن اور مزاج کی مناسبت سے ہر کام کے موقع و محل اور اس کی سمتوں کی تعین ہوتی ہے ،

جب قوم کے فکری و عملی زندگی پر زوال مسلط ہوتا ہے تو اس کی ضروریات اور زندگی کے بنیادی تقاضوں اور مطالبوں تک میں تبدیلی ہو جاتی ہے، بہت سے وہ کام جو ارتقائی دور میں ضروری اور مفید ہوتے ہیں، زوال کے زمانہ میں غیر مفید اور ضرر رساں ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح بہت سے وہ تقاضے اور مطالبے جو زوال کے زمانہ میں سامنے آتے ہیں، ارتقائی دور میں انکی گنجائش نہیں ہوتی ،

اجتہاد کا معاملہ بھی بڑی حد تک موقع و محل سے تعلق رکھتا ہے، قومی و جماعتی زندگی کے ادوار بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر اجتہاد کے موقع و محل اور اس کی سمتوں میں بھی تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے ،

مجددین نے موقع و محل کے لحاظ سے اجتہاد کا سلسلہ جاری رکھا اسلامی تاریخ کے ہر دور میں "مجددین" نے اجتہاد کے کام کو

جاری رکھا، البتہ موقع ومحل کی مناسبت سے اس کی نوعیت اور کارکردگی کی کیفیت میں یقیناً فرق رہا، اس فرق میں قوم کی ضرورت اور تحمل وبرداشت کی رعایت ملحوظ تھی کہ اس کے بغیر اجتہاد کا اصل مقصد ہی حاصل نہیں ہو سکتا،

چند فقہی جزئیات میں تبدیلی نہ ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا کہ صدیوں سے اجتہاد کا سلسلہ بند ہے، تاریخ دانی اور قوم کی مزاج شناسی کا کوئی اچھا ثبوت نہیں ہے، ایک ماہر طبیب کا کام مریض کی طبیعت اور مزاج میں اعتدال کی کیفیت پیدا کرکے مرض دور کرنا ہوتا ہے، دوا اور غذا کی تجویز کی ساری اجتہادی صلاحیتیں اسی ایک کام کے گرد چکر لگاتی ہیں، وہ موسم کی تبدیلی اور آب و ہوا کے اختلاف کی رعایت کرتا ہے، مرض کے اتار چڑھاؤ کی کیفیت کا معائنہ کرتا رہتا ہے اور ان کی بنیاد پر تشخیص و تجویز کے ناگزیر تفاوت کو بھی نظر انداز نہیں کرتا، اس کے ساتھ ساتھ مریض کی نفسیاتی کیفیت اور تحمل و برداشت کی قوت کو ایک لمحہ کے لیے بھی نظروں سے اوجھل نہیں ہونے دیتا، کیونکہ اس سے غفلت کی صورت میں ساری جد وجہد کے ضائع ہونے کا یقین ہوتا ہے،

"مجددین" نے بھی ماہر طبیب کی طرح مریض (قوم) اور مرض (اسباب زوال) کو اپنی خداداد بصیرت کی روشنی میں سمجھا اور ہر ایک کی نفسیاتی کیفیت اور تحمل و برداشت کی قوت کا حقیقت بینی کے ذریعہ مطالعہ کیا، پھر حالات اور قوم کی ذہنی و مزاجی کیفیت کے لحاظ سے جن جن مواقع میں اجتہاد کی ضرورت سمجھی وہاں اجتہاد سے پورا کام لیا،

مجددین نے اجتہاد کے معاملہ میں ہر ضرورت کے درجہ اور مرتبہ قائم کیے تھے

معاشرتی اور سماجی زندگی کی بعض ضرورتیں ایک دور میں مقدم ہوتی ہیں، جو دوسرے دور میں مؤخر بن جاتی ہیں، بعض کو کسی دور میں فوقیت حاصل ہوتی ہے اور بعض کو کسی میں، ایک مبصر کا یہ فرض ہے کہ وہ ہر ضرورت کو اس کے درجہ اور مقام میں رکھکر اس کو عملی جامہ پہنائے، مجددین نے احیاے دین کی کوششوں میں اس فطری اصول کو بھی

بند اذ نہیں ہونے دیا جس دور میں جس "ضرورت" کی جتنی اہمیت دیکھی "اجتہادات" میں اس کو
اہی مقام دیا،

یہ صحیح ہے کہ بعض مجددین کے یہاں فقہی جزئیات میں اجتہاد کی صورتیں بہت کم ملتی ہیں لیکن
ل یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں قومی اور جماعتی زندگی کو کس چیز کی زیادہ ضرورت تھی، آپریشن کے
ریعہ فاسد خون نکالنے کی ؟ یا زخم مندمل کرنے والی دواؤں کی، ظاہر ہے کہ جب تک فاسد
ن نہ خارج ہوگا، ان دواؤں سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے، "حکومت" ان کی نظر میں فاسد خون
اس کرنے کا کام انجام نہیں دے سکتی تھی، کہ اس کو حکومت کے ذمہ چھوڑ دیتے اور خود فقہی
ئیات میں کانٹ چھانٹ کرتے رہتے، اس لیے فقہی مسائل کے مقابلہ میں انھوں نے دوسرے
م کام کی طرف اجتہادی قوت زیادہ صرف کی،

پھر یہ کیا ضروری ہے کہ موجودہ دور کی طرح ان کے زمانہ میں بھی قوم کو نئے حالات و مسائل
پیش ہوں جن کے لیے فقہی امور میں اجتہاد ضروری ہوگیا ہو ؟

ی جزئیات میں اجتہاد سے زیادہ م لینے کو قوم انگیز نہ کرسکتی تھی	بعض مجددین نے فقہی مسائل کی طرف بھی توجہ کی اور بعض جزئیات میں حالات کی مناسبت سے تبدیلی کا بھی مشورہ دیا لیکن اپنی بے بضاعتی

ور بے بصری کی وجہ سے ان مشوروں کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوئی، قوم کی اسی عدم صلاحیت
کی وجہ سے ان مجتہدین کی زندگی کا اجتہادی پہلو نظروں سے اوجھل ہوگیا، اور یہ خیال عام ہوگیا کہ
صدیوں سے اجتہاد کا دروازہ بند ہے، ان بزرگوں کی شہرت "مجتہد" کی حیثیت نہ ہونے کی ایک
وجہ شیعہ مجتہدین کے ساتھ عدم مشابہت ہے کہ جن کے یہاں مجتہد کی اصطلاح رائج ہے،
اور نہایت سہل الحصول ہے، دوسری بڑی وجہ قوم کی عدم صلاحیت ہے، اس میں اتنی
سکت تو باقی تھی کہ ان کے تجدیدی کارناموں کو مان کر مجدد تسلیم کرلے لیکن اتنی نہ تھی کہ

ان کے اجتہادی کارناموں کو ماں کے الٹے زندگی میں کام لے سکے۔

موجودہ دور میں جبکہ فقہی جزئیات میں اجتہاد کی ضرورت شدت کے ساتھ محسوس کی جا رہی ہے اور فقہ کی جدید تدوین کا مرحلہ درپیش ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ کی بنیادی باتیں تحریر کر دیجائیں۔

اس بارے میں تین باتیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، (۱) اجتہاد کی صلاحیت (۲) کن صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت ہے؟ (۳) اجتہاد کا طریق کار کیا ہونا چاہیے۔ ذیل میں ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

اجتہاد کی صلاحیت | (۱) اجتہاد کی صلاحیت:-

قدرتی چیزیں "مادہ" کی شکل میں ہمارے سامنے موجود ہیں، ہر خاص و عام اپنی اپنی ضرورت کے مطابق ان چیزوں سے مستفید ہوتا رہتا ہے، ان کی ساخت و پرداخت کے کسی مرحلہ میں یہ خیال نہیں گذرتا ہے کہ ان میں اس سے زیادہ مفید بننے کی صلاحیت موجود ہے۔ لیکن ان ہی چیزوں میں جب ایک "سائنٹسٹ" سائنسی نقطۂ نگاہ سے نظر ڈالتا ہے، تو ان کے رگ و ریشہ سے ایسی ایسی چیزیں نکلتی ہیں جو عام حالت میں تصور و ادراک سے بھی ماوراء تھیں، پھر جب سائنسداں مختلف منزلوں سے گذر کر ان چیزوں کو وجود کے مرحلہ میں لے آتا ہے، تو اس سے ایک نئے دور، اور نئے عہد کا آغاز ہوتا ہے اور لوگوں کی زندگیاں بدل دیجاتی ہیں،

یہی حال قدرتی کلام و احکام کا سمجھنا چاہیے، ان کی ایک حیثیت تو وہ ہے جس کا تعلق ہر خاص و عام سے ہے، اس مرحلہ میں اپنی اپنی حیثیت و صلاحیت کے مطابق خاص و عام سب ان سے مستفید ہو سکتے ہیں، جس طرح آگ، ہوا، مٹی اور پانی سے سب فائدہ اٹھاتے ہیں، لیکن ایک حیثیت وہ ہے جس کا تعلق کلام و احکام کے "سائنٹسٹ" سے ہے، جب وہ اپنے مخصوص

نقطۂ نگاہ سے ان پر نظر ڈالتے ہیں تو انھیں اسرار و حکم کے بحر ذخار موجیں مارتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جن کا عام نظریں تصور بھی نہیں کر سکتی ہیں، ان ہی "غوطہ زن" حضرات نے فرمایا ہے،

لا تنقضی عجائبہ، — قرآن حکیم کے عجائب (حقایق و معارف) کبھی ختم نہ ہونگے،

فقد انقصمت ظهور الفحول — انکے ادراک سے بڑے بڑے مردمیدان کی کمر

عن ادراکها وعجزت الافکار — ٹوٹ گئی ہے اور افکار و تصورات کی بلند پرواز

عن التطورات حول حریمها — انکے حریم (احاطہ) کے گرد چکر لگانے سے عاجز ہوگئی ہے۔

پھر جب یہ حضرات زمانہ کی رفتار اور قومی مزاج کو سامنے رکھکر معاشرتی اور سماجی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو اسرار و حکم کی روشنی میں اس کی تمام الجھی گتھیاں سلجھا دیتے ہیں، نئے تقاضے اور نئے مطالبے پورے کرتے ہیں جن سے قوم میں ایک نئی زندگی اور تر و تازگی پیدا ہو سکتی ہے،

حالات و مصالح کے پیش نظر جب اس درجہ کے لوگوں کی صلاحیتیں فقہی امور و مسائل کی طرف متوجہ ہوتی ہیں تو جدید تقاضوں کی روشنی میں ان کی از سر نو ترتیب و تہذیب کرتے ہیں، ان کو نئی زبان اور فہمایش کا نیا انداز دیتے ہیں، استدلال و استنباط کا نیا زاویۂ نگاہ قائم کر کے نئی روشنی بخشتے ہیں، غرض اس طرح "فقہ" کو زندگی اور اسکی ضروریات سے ہم آہنگ بناتے ہیں،

فقہی امور و مسائل میں غور و خوض کے لیے جس قسم کی صلاحیتیں اور "مجتہد" بننے کے لیے جتنی صلاحیتیں درکار ہیں، فقہانے ان پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔

ان کے متعلقہ علوم و فنون کے بعد اس سلسلہ میں دو قسم کی صلاحیتیں | دو قسم کی صلاحیتیں نہایت اہم مانی جاتی ہیں
خاص اہمیت رکھتی ہیں: (۱) مقاصد شریعت سے واقفیت اور (۲) موقع و محل کی مناسبت سے استدلال و استنباط پر قدرت۔ چنانچہ فقہ کی کتابوں میں ہے:

انما تحصل درجة الاجتهاد — اجتہاد کا درجہ صرف اس شخص کو حاصل ہوتا ہے

لمن اتصف بوصفين احدهما ۔۔۔ جس کے اندر دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱)

مقاصد الشريعة على كمالها ۔۔۔ علی وجہ الکمال مقاصد شریعت سے واقفیت

والثانى التمكن من الاستنباط ۔۔۔ (۲) اس واقفیت کے مطابق استنباط

بناء على فهمه فيها[1] ۔۔۔ کی قدرت ۔

آسان لفظوں میں اس کو علم و حکمت سے تعبیر کر سکتے ہیں، علم سے مراد علم نبوت اور حکمت سے وہ حسن استعداد ہے جو نبوت کی مزاج شناسی کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور اسرار دین و رموز قوانین تک پہنچاتی ہے۔

صلاحیتوں کے پیدا ہونے میں بے رغبتی کو بھی دخل ہے	علم و حکمت کے درجہ، مرتبہ اور دوسری تفصیلی بحث "فقہ اور فقیہ" کے بیان میں گذر چکی ہے، ذیل کی روایتوں سے اسکی مزید وضاحت ہوگی،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ماز هد عبد فى الدنيا الا انبت ۔۔۔ دنیا میں جس بندہ نے بھی بے رغبتی کی زندگی

الله الحكمة فى قلبه وانطق بها ۔۔۔ اختیار کی اللہ تعالیٰ اسکے دل میں "حکمت" کو

لسانه وبصره عيب الدنيا ۔۔۔ اگائیگا اور حکمت کے ساتھ اسکی زبان کو "گویا"

وداءها ودواءها واخرجه ۔۔۔ بنائیگا، دنیا کا عیب اس پر روشن کرے گا

منها سالما الى دار السلام[2] ۔۔۔ اور دنیا کی بیماری و دوا سے واقف کرائیگا

اور صحیح و سالم اس دنیا سے دارالسلام کیطرف کوچ کرائیگا۔

ایک اور موقع پر آپ نے فرمایا:

اذا رأيتم العبد يعطى زهدا ۔۔۔ جب تم کسی بندہ کو دیکھو کہ دنیا میں اسے

---

[1] الموافقات ج ۴ ص ۱۰۶ [2] بیہقی فی شعب الایمان از مشکوۃ کتاب الرقاق

فی الدنیا وقلة منطق فاقتربوا منه فانه یلقی الحکمة[1]	بے رغبتی کی زندگی عطا ہوئی ہو اور بولتا کم ہو تو اسکی صحبت اختیار کرو کیونکہ اس میں حکمت کا القاء ہوتا ہے،

ترک دنیا اور شے ہے اور دنیا سے بے رغبتی دوسری شے۔ ان دونوں کے فرق کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے، یہ صحیح ہے "نہ مرد است آنکہ دنیا دوست دارد" لیکن اصل یہ ہے "اگر دارد برائے دوست دارد" ایک اور جگہ آپ نے فرمایا،

ان النور اذا دخل الصدر	نور جب سینہ میں داخل ہوتا ہی تو سینہ کشادہ
انفسح فقیل یا رسول اللہ	ہو جاتا ہے، لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ اسکی
هل لتلک من علم یعرف به	کوئی علامت ہے جس کے ذریعہ پہچانا جا سکے۔
قال نعم التجافی من دار الغرور	آپ نے فرمایا ہاں "دار الغرور (دنیا) سے بے رغبت
والانابة الی دار الخلود	رہنا اور دار الخلود (آخرت) کی طرف متوجہ ہونا
والاستعداد للموت قبل نزوله[2]	اور موت کے آنے سے پہلے اس کی تیاری کرتے رہنا

در اصل دنیا کے ساتھ بے رغبتی سے فکری و عملی زندگی کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ سامنے آتا ہے جو علم نبوت اور حکمت الٰہی کا جلوہ گاہ بنتا ہے، اور پھر اس بلند و بالا مقام پر انسان ہر شی کی گہرائی تک پہنچ جاتا ہے، اس کے مالہ اور ما علیہ سے واقفیت حاصل کر لیتا ہے۔ اور زیر بحث معاملہ میں سارے پہلوؤں کو سامنے رکھکر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے،

مقاصد شریعت اور ان کے مطابق استدلال و استنباط کی صلاحیت کی تفصیل یہ ہے:

مقاصد شریعت سے متعلق بنیادی باتیں | مقاصد شریعت کے سلسلہ میں بنیادی باتیں یہ ہیں:

---

[1] بیہقی فی شعب الایمان از مشکوٰۃ کتاب الرقاق [2] ایضاً

ان الشریعة مبنیة علی اعتبار المصالح وان المصالح انما اعتبرت من حیث وضعها الشارع کذلک لامن حیث ادراک المکلف[1]

یہ بات مسلم ہے کہ شریعت کا دارومدار بندوں کی مصالح پر ہے لیکن مصالح کا اعتبار اس نہج پر ہوگا جس نہج پر شارع نے اعتبار کیا ہو، بندوں کی سمجھ بوجھ اور ان کی بنائی ہوئی بنا کے لحاظ سے مصالح کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۱) مصالح کا اعتبار اور (۲) دفع مضرت کا لحاظ ایسی چیزیں ہیں جن کی رعایت کے بغیر احکام و قوانین میں چارہ نہیں ہے، لیکن اس رعایت کے لیے شارع کا زاویۂ نگاہ ضروری ہے نہ کہ انسانوں کا خود ساختہ اور پر فریب زاویۂ نگاہ،

پھر مصلحت و مضرت کے سمجھنے اور ان کے حدود متعین کرنے میں بھی دشواریاں پیش آتی ہیں، کیونکہ یہ دونوں چیزیں اضافی ہیں، ایک ہی چیز ہر حیثیت سے مفید یا مضر نہیں ہوتی ہے بلکہ ایک لحاظ سے مفید اور دوسرے لحاظ سے مضر ہوتی ہے، ایسی حالت میں دونوں کی حیثیت سمجھنا اور ان کا درجہ مقرر کرکے ان کے فائدہ یا نقصان کو مدار بنا کر حکم جاری کرنا بڑی دقت و وسعت نظر کا طالب ہے،

شارع نے غلبہ کے اعتبار سے منفعت و مضرت کو امر و نہی کا پیمانہ بنایا ہے، چنانچہ فقہا کہتے ہیں،

لیس فی الدنیا مصلحة محضة ولا مفسدة والمقصود للشارع ما غلب منها[2]

دنیا میں نہ کوئی مصلحت خالص ہے اور نہ مضرت خالص اس لیے شارع کا مقصد یہ ہو کہ ان میں سے جس کا غلبہ ہوگا اس کا اعتبار کیا جائیگا۔

جو مصالح امر و نہی کا پیمانہ بنتے ہیں، کلی حیثیت سے ان کی تین قسمیں ہیں،

---

[1] الموافقات ج ۴ ص ۱۰۶ [2] حوالہ بالا ج ۲ ص ۲۵،

مایرجع الی قیام حیاۃ الانسان	(۱) وہ جن کا تعلق زندگی کے قیام و بقا سے ہے
وتمام عیشہ ونیلہ مایقتضیہ	(۲) وہ جن کا تعلق زندگی کی تکمیل سے ہے
اوصافہ الشہوانیۃ و	(۳) وہ جن کا تعلق عقلی و شہوانی تقاضوں
العقلیۃ[1]	کے پورا کرنے سے ہے۔

جب کسی شخص کو مصلحت و مضرت کی معرفت اور اس کے محل استعمال کی شناخت حاصل ہو جاتی ہے تب وہ اصل شارع کی خلافت و نیابت کے بلند منصب پر فائز ہو جاتا ہے اور احکام و قوانین سے متعلق جملہ امور کا تصفیہ کر سکتا ہے۔

ھو السبب فی تنزلہ الخلیفۃ	تعلیم فتوی اور دیگر جملہ امور میں مقام نبوت
للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التعلیم	کی خلافت اسی راہ سے حاصل ہوتی
والفتیا والحکم بما اراہ	ہے اور یہی اس کا سبب قرار
اللہ[2]	پاتا ہے۔

مصالح و مقاصد اور متعلقہ احکام کی تفصیل اب ہم مصالح و مقاصد اور اس کے متعلقہ احکام کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں،

(۱) انسانی زندگی کا قیام و بقاء پانچ چیزوں پر موقوف ہے (۱) حفاظت جان (۲) حفاظت دین (۳) حفاظت نسل (۴) حفاظت عقل اور (۵) حفاظت مال۔ یہ پانچ چیزیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی حفاظت کا معقول انتظام نہ ہو تو انسان نہ اپنی زندگی برقرار رکھ سکتا ہے اور نہ اس کو خوبی کے ساتھ گذار سکتا ہے، اس لیے تمام شریعتوں نے ان کی حفاظت کے لیے احکام و قوانین مقرر کیے ہیں۔ اور جب سے دنیوی قانون کی بنیاد پڑی ہے ان "کلیات خمسہ"

---

[1] الموافقات ج ۲ ص ۲۵ [2] ایضاً

کی حفاظت کے لیے قوانین وضع ہوتے رہے ہیں،

اس لیے آخری الٰہی شریعت نے بھی ان کی حفاظت کے لیے مثبت و منفی (کرنے اور نہ کرنے) دونوں قسم کے احکام و قوانین مقرر کیے ہیں کہ صحت برقرار رکھنے کے لیے صالح غذا کے ساتھ فاسد غذا سے پرہیز اور زندگی کی بجلی میں روشنی اور کرنٹ پیدا کرنے کے لیے مثبت و منفی دونوں قسم کے تاروں کی ضرورت ہے،

قرآن حکیم نے اس آیت میں اسی حقیقت کو بیان کیا ہے،

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا	یقینی بات ہے کہ ہم نے دنیا کی ہر امت میں کوئی
أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ	نہ کوئی رسول ضرور بھیجا ہے اور اسی نے اس پیغام حق
(پ ۱۴ / ع ۳)	کا اعلان کیا ہو کہ اللہ کی عبادت کرو اور سرکش قوتوں سے بچو،

"ان اعبدوا اللہ" (اللہ کی عبادت) میں کرنے سے متعلق تمام منفعت بخش احکام داخل ہیں اور "واجتنبوا الطاغوت" (سرکش قوتوں سے پرہیز) دفع مضرت کے لیے نہ کرنے سے متعلق تمام احکام کو شامل ہے،

فقہاء کہتے ہیں:

والحفظ لها يكون بأمرين احدهما	حفاظت کے لیے "مامورات" اور "منہیات"
ما يقيم اركانها ويثبت قواعدها	دونوں ضروری ہیں، مامورات پر عمل درآمد
وذلك عبارة عن مراعاتها	کلیات خمسہ کو اصلی حالت پر قائم رکھتا ہے
من جانب الوجود والثاني ما	اور ان کے جوڑ بند درست رکھتا ہے اور
يدرأ عنها الاختلال الواقع	منہیات سے پرہیز کے ذریعہ جو خلل موجود ہے
او المتوقع فيها وذلك عبارة	یا جس کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اس کی

عن مراعاتها من جانب العدم[1] موافقت ہوتی رہتی ہے،

ایسی مصلحتیں جن کے ذریعہ کلیات خمسہ کی حفاظت و بقا مطلوب اور دفع مضرت مقصود ہو،

فقہا کی اصطلاح میں "مقاصد ضروریہ" کہلاتی ہیں۔

"مقاصد ضروریہ" پر مبنی احکام و قوانین کی تفصیل یہ ہے:

جان کی حفاظت و بقا کے لیے	(۱) جان کی حفاظت و بقا اور دفع مضرت کے لیے
کھانے پینے کے احکام ہیں	(۱) کھانے پینے کے احکام ہیں جنکی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت ہے

یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث (پ ۹) — وہ ان کے لیے طیبات کو حلال کرتا ہے اور خبائث کو ان پر حرام کرتا ہے۔

"طیبات" اور "خبائث" کی تعیین میں "طبیعت سلیمہ" کو مفسرین نے مدار بنایا ہے، چنانچہ

"طیبات" کی یہ تشریح کی گئی ہے،

المراد من الطیبات الاشیاء المستطابة بحسب الطبع[2] — طیبات سے تمام وہ چیزیں مراد ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ ہوں،

خبائث کے بارے میں اصولیین سے یہ منقول ہے،

کل ما یستخبثه الطبع ویستقذره النفس کان تناوله سببا للالم[3] — وہ تمام چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ گندی سمجھے اور نفس اس کو پلید جانے، ایسی چیزوں کا استعمال جسمانی یا روحانی اذیت کا باعث ہوگا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں جو تفصیلات بیان کی ہیں ان کے ذریعہ طبیعت سلیمہ کا مزاج اور رجحان سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اور فقہا نے جو تشریحات کی ہیں ان سے

---

[1] الموافقات ج ۲ ص ۸ [2] تفسیر کبیر جز رد ابع ص ۱۰۲ و ۳ [3] نور الانوار ص ۱۷۱

مزاج اور رجحان کے مطابق عمل سے واقفیت ہوتی ہے، اس بنا پر اجتہادی مرحلہ میں ایک لمحہ کے لیے بھی یہ دونوں نظرانداز نہیں کیے جا سکتے، ورنہ اجتہاد حدود و قیود سے متجاوز ہو کر "صحت" کی کوئی ضمانت نہ حاصل ہو سکے گی۔

لباس اور دیگر ضروریات زندگی کے احکام ہیں

(ب) لباس اور دیگر ضروریات زندگی سے متعلق بنیادی احکام یہ ہیں:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ (۷/۳۲)	اے پیغمبر آپ ان لوگوں سے کہیے کہ اللہ کی زینتیں (جائز لذات) جو اس نے بندوں کے رہنے کے لیے پیدا کی ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں

دوسری آیت

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ (۷/۲۶)	اے اولاد آدم ہم نے تمھارے لیے ایسا لباس مہیا کر دیا جو جسم کی ستر پوشی کرتا ہے اور ایسی چیزیں بھی جو زیب و زینت کا ذریعہ ہیں نیز تقویٰ کی راہ دکھا دی کہ وہ سب سے بہتر لباس ہے۔

"وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ" سے اس سلسلہ کے احکام و قوانین کے بارے میں زاویۂ نگاہ کا تعلق ہوتا ہے۔

وَلَقَدْ مَكَّنّٰكُمْ فِي الْاَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيْهَا مَعَايِشَ (۷/۱۰)	اور ہم نے تمھیں زمین میں اختیار کے ساتھ بسایا اور تمھارے لیے اس میں زندگی کے سامان مہیا کیے
هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا (۲/۲۹)	اللہ ہی ہے جس نے زمین کی ساری چیزیں تمھارے لیے پیدا کیں۔

یہ سب آیتیں کلیات کے رنگ میں مجمل ہیں اور صرف نقشۂ تعمیر بتاتی ہیں، اس نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت (نبوی تشریحات) اور اس کے رنگ و روغن (فقہی جزئیات و تفصیلات) سے استفادہ کیے بغیر چارہ نہیں ہے، ورنہ نقشہ کے مطابقت کی کوئی ضمانت نہ ہوگی،

قصاص اور دیت وغیرہ کے احکام ہیں (ج) قصاص اور دیت وغیرہ کے احکام ہیں۔

قرآن حکیم اور سنت نبوی میں قتل کی کئی قسمیں بیان کی گئی ہیں، قتل عمد، قتل شبہ عمد اور قتل خطا وغیرہ اور ہر ایک کے الگ الگ احکام بھی مذکور ہیں۔ فقہا نے ان ہی سے استنباط کرکے مزید صورتیں نکالی ہیں اور ان کے احکام ذکر کیے ہیں،

قصاص جس طرح جان کا ہوتا ہے عضو کا بھی مساوی صورت میں مقرر ہے کہ اس کے بغیر حفاظت جان کا وظیفہ ناتمام رہتا ہے، قرآن حکیم میں ہے

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (۲/۱۷۹) اے عقل والو تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے

جان کے بدلہ جان (قصاص) لینے میں زندگی کے حصول کی حکمت ایسی نمایاں ہے جس کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے،

جن صورتوں میں مقرر حدود و قیود کے مطابق قصاص کا معاملہ نہیں بنتا ہے، ان میں دیت (خونبہا) کا حکم ہے، اس کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں غور و خوض کی ضرورت ہے، بعض ایسی بھی نکل سکتی ہیں جن کو زمانہ کے منفی تغیر نے ختم کر دیا ہے، جدید دور اور تقاضوں کے مطابق دیت کی مقدار مقرر کرنا اور تناسب کو قائم رکھنا وغیرہ ایسی باتیں ہیں جن میں اجتہاد کے بغیر کام نہیں چل سکتا اور نہ فقہ زندگی کی ضروریات کا ساتھ دے سکتی ہے۔

یہ بات تو آسان ہے کہ جن صورتوں میں غلام آزاد کرنے کا حکم ہے اگر غلامی کا رواج ختم

ہو جانے کی وجہ سے غلام نہیں ملتے، تو دوسرے درجہ کی چیز دو مہینے پے درپے روزہ رکھنے کا حکم دیا جائے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ (۴/۹۵) جو کوئی غلام نہ پائے (مقدرت نہ ہو کہ غلام کو مال کے بدلہ حاصل کر کے آزاد کرے) تو دو مہینہ لگاتار روزے ہیں

لیکن اس سے اصل صورت نہیں بنتی اور نہ مسئلہ کا حل دریافت ہوتا ہے، غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ کس روح اور مقصد کے تحت غلام کی آزادی کا حکم دیا گیا تھا، اب اگر غلامی کا زمانہ اور رواج ختم ہو گیا ہے تو اس روح اور مقصد کو جدید زمانے کے مطابق کس صورت اور قالب میں ڈھالا جا سکتا ہے؟ در اصل فقہی احکام میں ایسی صورتیں اس قسم کے احکام سے تعلق رکھتی ہیں، جن کی صرف روح اور معنی مقصود ہیں، صورت اور قالب مقصود نہیں، روح اور معنی برقرار رکھتے ہوئے معاشرہ کی حالت کی تبدیلی اور تمدنی ترقی کے ساتھ صورت اور قالب بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر ہر عہد میں ایسے احکام میں اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے،

قاتل کا پتہ نہ چلنے کی صورت کے احکام میں

(د) محلہ میں قتل ہوا اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے تو اس کے بھی احکام ہیں، چنانچہ شریعت میں "قسامہ" کے نام سے بڑی نفیس بحث اس پر موجود ہے یعنی قاتل کا پتہ نہ چلنے کی صورت میں پورے اہل محلہ کو ضامن ٹھہرایا جائے گا اور ان سے مقررہ قاعدہ کے مطابق دیت (خون کی قیمت) وصول کی جائے گی، اس لیے پہلے اہل محلہ سے پچاس آدمیوں کو بلا کر باقاعدہ تحقیق و تفتیش کی جائیگی، جب اس سے بھی پتہ نہ چلے تو سب ذمہ دار قرار دیے جائیں گے، ان آدمیوں کے انتخاب میں اہم بات یہ ہے کہ مقتول کے ورثا کی رائے کو بھی دخل ہوتا ہے،

حالات و تقاضے کے مطابق ایک گروہ یا ایک فرقہ کو ذمہ دار ٹھہرانے کی صورت بھی اس میں داخل ہے، بعض حالات میں فرقہ وارانہ فسادکی روک تھام میں حکومتیں بے بس ہو جاتی ہیں،

یہی صورت میں اگر ایک فرقہ کی جان اور مال کے اتلاف میں دوسرے فرقہ کو ذمہ دار ٹھہرا کر اس سے تاوان وصول کرنے پر عمل درآمد شروع ہو جائے تو ناممکن ہے کہ اس سے جان و مال کی حفاظت نہ ہو جائے

جان کی حفاظت کے بارے میں "اجتماعی جرمانہ" کا قانون قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے، اسلام سے پہلے بھی اس پر عمل درآمد تھا، اور اسلام نے بھی اس کی افادیت کے پیش نظر باقی رکھا، چنانچہ حدیث میں ہے:

عن رجل من الانصار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقر القسامة على ما كانت في الجاهلية وقضى بها رسول الله بين ناس من الانصار في قتيل ادعوه على اليهود[1]	ایک انصاری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "قسامت" (اجتماعی جرمانہ) کو اس طرح برقرار رکھا جس طرح کہ زمانہ جاہلیت میں رائج تھا، چنانچہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مقتول کے بارے میں اسی کے مطابق فیصلہ فرمایا تھا، جبکہ انصاریوں نے یہودیوں پر قتل کا دعویٰ کیا

فقہا نے اس کی جو حکمت بیان کی ہے اس سے اس کی اہمیت پر مزید روشنی پڑتی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ

"قسامت" کا مقصد یہ ہے کہ اس طریق سے قاتل کا پتہ چل جائے اور اہل محلہ حفاظت کے معاملہ میں اپنی ذمہ داری محسوس کریں گویا اس قسم کا حادثہ ان کی کوتاہی سے پیش آیا ہے کیونکہ لوگوں کی حفاظت اور غنڈوں کی نگرانی ان کے ذمہ تھی"[2]

فقہ کی کتابوں میں یہ بحث وسیع ہے اور اس کی جزئیات و تفصیلات میں فقہا کا اختلاف بھی مذکور ہے جن سے حالات و مقامات کی مناسبت سے احکام کی تشریح کرنے میں مدد ملتی ہے،

اس کے علاوہ انسان کی جان سے بے تعلق رکھنے والی دوسری "جنایتیں" اس کی بنیادی ضروریات سے تعلق رکھنے والی عادتیں اور معاملات کی بعض ایسی صورتیں ہیں جن کے احکام حفاظت جان

[1] مسلم [2] المبسوط ج ۲۶ ص ۱۰۰

کے سلسلہ میں شمار ہوتے ہیں :

حفاظت دین کے لیے عبادات ہیں | (۲) حفاظت دین کے لیے

(۱) "عبادات" ہیں جن کے بغیر نہ دین کی تشکیل ہوتی ہے اور نہ اس کی حفاظت و بقا کا کوئی سامان ہوتا ہے،

عبادات کی بنیادی آیتیں یہ ہیں :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ — ہم نے جن اور انس کو اسی لیے پیدا کیا ہے کہ وہ عبادت کریں،

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ (۲۶/۴) — ہم نے دنیا کی ہر امت میں کوئی نہ کوئی رسول ضرور بھیجا ہے اور اس نے یہ پیغام دیا ہو کہ اللہ کی عبادت کرو

دراصل اخلاق و کردار کا "خاتمہ" انسان کی زندگی سے نکالا جائے تو وہ صرف ایک "حیوان" بن کر رہ جاتا ہے، اور ان کی نشان کے مطابق زندگی گذارنے کا فطری سانچہ ہے، اس کے تمام تار و پو بکھر جاتے ہیں،

انسان کی نفسیاتی کیفیت کا یہ حال ہے کہ جب تک ایک خاص نہج پر اس کی تربیت کا پروگرام نہ چلتا رہے نفس کی شورشوں اور بغاوت سے نجات کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، اس لیے خلاق فطرت نے عبادات کا ایک منظم سلسلہ مقرر کیا، جس سے ایک طرف اخلاق و کردار ڈھلتے رہیں، اور دوسری طرف بدکرداری اور بد اعمالی سے پرہیز ہوتا رہے،

البتہ عبادات میں یہ بنیادی نکتہ نہ فراموش کرنا چاہیے کہ اس میں اور زندگی کے دیگر شعبوں میں توازن اور ہم آہنگی برقرار رہے، ورنہ افراط و تفریط کی صورت میں ایک طرف غلو اور "تقشف" زندگی نمودار ہوگی اور دوسری طرف آزادی و بے لگامی کی۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تاکیدی احکام ہیں

(ب) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تاکیدی احکام ہیں
قرآن حکیم میں ہے:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ	تم تمام امتوں میں بہتر امت ہو جو لوگوں
لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ	(کی ارشاد و اصلاح) کے لیے ظہور میں آئی
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ	ہے تم معروف کا حکم دینے والے برائی سے روکنے
وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ (۳)	والے اور اللہ پر سچا ایمان رکھنے والے ہو

معروف اور منکر کی تشریح پہلے گذر چکی ہے۔ ان دونوں کو اسلامی نظام میں جماعتی زندگی کا نصب العین ٹھہرایا گیا ہے، جس پر عمل سے ایک طرف تو معروف کا نشو ونما اور اسکا غلبہ ہوتا رہتا ہے۔ دوسری طرف منکر پر قابو پانے کی جد وجہد برابر جاری رہتی ہے جس سے رفتہ رفتہ وہ عناصر مجتمع ہو جاتے ہیں جن سے تمدن پروان چڑھتا ہے اور وہ چیزیں کم ہوتی جاتی ہیں جن سے تمدن کو نقصان پہنچتا ہے۔

چونکہ ہر زمانہ میں خیالات کے طرز تعبیر اسلوب تحریر اور طریقۂ استدلال وغیرہ میں فرق ہوتا ہے اور سب مخاطب یکساں نہیں ہوتے ہیں، اس لیے اس فرض کی ادائیگی میں ہر دور اور ذہن کی رعایت ضروری ہے۔

اس سلسلہ میں معروف اور منکر کی شناخت بہت اہم ہے، جس کی فقہی جزئیات و تفریعات میں اس کی بڑی ضرورت ہے، مگر بدقسمتی سے اس شناخت کے بارے میں اعتدال کی راہ نہیں پیدا ہو سکی ہے۔ بلکہ قدیم وجدید کی کشمکش نے اس کو اور زیادہ دور کر دیا ہے۔

دراصل صالح تمدن کو پروان چڑھانے والے "جواہر" (معروف) اور اس کے دشمن جراثیم (منکر) کو سمجھنا اور ان میں حد فاصل قائم کرنا آسان نہیں ہے، اس کے لیے بڑی دقیقہ رسی اور باریک بینی

رکار ہے، ان کی شناخت میں وہ قومیں بالعموم ناکام رہتی ہیں جو ترقی کے میدان میں نئی نئی آتی ہیں، کیونکہ ایک طرف ان کے تنگ ذہن و دماغ میں چیزوں کے سمونے اور جذب کرنے کی پوری صلاحیت نہیں ہوتی، دوسری طرف ترقی یافتہ قوموں کی ترقیاں ان کے پیش نظر ہوتی ہیں جن میں جواہر و خبائث دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، ایسی حالت میں ترقی کی اصلی تہ میں پہنچنے کے بجائے ان کی نظریں اکثر خبائث میں الجھکر رہ جاتی ہیں، اس لیے حکمت ایمانی کے بغیر اس راہ میں قدم اٹھانا نہایت خطرناک ہے، اور یہ حکمت ایمانی اس فکر و نظر سے پیدا ہوتی ہے جو عقل اور دل دونوں کی رہنمائی سے بنتی ہے۔

ہجرت، نصرت اور جہاد ہیں | (ج) ہجرت، نصرت اور جہاد ہیں۔ قرآن حکیم میں ہے:۔

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَ جَاهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ الَّذِيْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْٓا اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا (۸/۴)	جو لوگ ایمان لائے، اللہ کی راہ میں اپنا گھربار چھوڑا، جہاد کیا، لوگوں کو پناہ دی اور ان کی مدد کی حقیقت میں یہی سچے مومن ہیں

دوسری آیت:۔

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَجَاهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ (۴۹/۱۶)	ایمان والے وہی لوگ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے، پھر شک میں نہیں پڑے اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کیا یہی لوگ سچے ہیں۔

تیسری آیت:۔

اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا	جو لوگ ایمان لائے اور اللہ کی راہ میں اپنا گھربار

فِي سَبِيلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ	چھوڑا اور جان و مال سے جہاد کیا ان کے لیے
أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللّٰهِ وَ	اللہ کے نزدیک بڑا درجہ ہے اور یہی لوگ
أُولٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (۲۱)	کامیاب ہونے والے ہیں۔

ان تینوں آیتوں میں بالترتیب هم المومنون حقا۔ هم الصٰدقون اور هم الفائزون سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ دین کی حفاظت کا عظیم الشان فریضہ ان تینوں کے بغیر نہیں انجام دیا جا سکتا، ذیل میں ہر ایک کی اصل حقیقت بیان کی جاتی ہے،

ہجرت کی حقیقت اور عمومیت | **ھجرت** - دین کو بروئے کار لانے کے لیے جملہ منہیات (ممنوع باتیں) چھوڑ دینا، حتیٰ کہ اگر گھر بار چھوڑنے کی نوبت آجائے تو اس سے بھی دریغ نہ کرنا، حفاظت و بقائے دین کے لیے یہ ہجرت کبھی ختم نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ جاری رہتی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع	ہجرت اس وقت تک برابر جاری رہیگی جبتک کہ توبہ کی
التوبة ولا تنقطع التوبة حتى	قبولیت کا سلسلہ نہ ختم ہوا اور توبہ کی قبولیت اس وقت
تطلع الشمس من مغربها[۱]	تک جاری رہیگی جبتک کہ آفتاب مغرب سے نہ طلوع ہو

نصرت کی حقیقت و عمومیت | **نصرت** - آپس میں ایک دوسرے کی مدد کرنا اور مشکلات و مصائب کے وقت انھیں سنبھالا دینا یعنی زندگی کی تشکیل باہمی تعاون واشتراک اور ایثار و قربانی کی بنیادوں پر ہوتی ہے، قرآن حکیم میں ہے،

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا	پھر وہ گھاٹی سے نہ گذرا۔ اے پیغمبر آپ کو معلوم ہے
الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ	کہ گھاٹی عبور کرنے سے کیا مراد ہے؟ یہ ہے کہ کسی
ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ	کی گردن کا پھندا چھڑانا بھوکے قرابت دار

---

[۱] ابوداؤد، دارمی

مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ (بلد)	یتیم اور خاک آلود مسکین کو کھانا کھلانا پھر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لائے ہوں اور ایک دوسرے کو صبر اور رحم کی تلقین کی ہو

ان آیات میں پہلے باہمی امداد و غم خواری کی شکلوں کو "گھاٹی" سے تشبیہ دی گئی ہے، پھر ایمان اور صبر کی تلقین کا ذکر ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عملی ہمدردی اور ایمان کے بغیر زبانی صبر اور رحم کی تلقین کا کوئی خاص اثر نہیں ہوتا ہے اور نہ حفاظت دین کے سلسلہ میں اس کا کوئی خاص مقام ہے،

فقہی ابواب میں ہجرت اور نصرت کو اس انداز سے نمایاں کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ حقیقت بنکر زندگی میں ابھر سکیں، نہ یہ کہ کسی خاص دور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص ہوں اور محض مجلس کی آرایش کا کام دیں،

جہاد کی حقیقت اور وسعت

جہاد - حفاظت دین کے لئے ہاتھ پاؤں، زبان و قلم عقل و دماغ وغیرہ ہر قوت کے ذریعہ ہر قسم کی انتہائی جد و جہد کرنا اور اس راہ میں سارے امکانی وسائل صرف کر دینا اور اس میں ہر مزاحمت کرنے والی قوتوں کا پورا مقابلہ کرنا حتیٰ کہ اگر جان کی بازی لگانے کا وقت آجائے تو جان بھی دیدینا،

امام راغب اصفہانی جہاد کی تعریف میں کہتے ہیں،

استفراغ الوسع فی مدافعة العدو ظاهراً او باطناً [۱]	دشمن کی مدافعت میں اپنی پوری قوت اور وسعت لگا دینا یہ دشمن خواہ ظاہری ہو یا باطنی یعنی دشمن نفس ہو یا دنیا دی

فقہاء کہتے ہیں:-

انما فرض لاعزاز دین الله و دفع الشر عن العباد [۲]	جہاد دین کے غلبہ اور بندوں سے شر کو دفع کرنے کے لیے فرض کیا گیا ہے۔

---

[۱] مفردات امام راغب [۲] ہدایہ ج ۲ ص ۵۳۰

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاد کی عمومیت بیان کرتے ہوئے فرمایا

جاھدوا اھواء کم کما تجاھدون اعداء کم[1] — اپنی خواہشات کے خلاف ..... اسی طرح جہاد کرو جس طرح دشمنوں کے خلاف جہاد کرتے ہو

جہاد کسی دور اور زمانہ کیساتھ مخصوص نہیں ہے — یہ جہاد کسی دور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ دائمی ہے اور حفاظت دین کی اہم خدمت اسی پر موقوف ہے، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

الجہاد ماض الی یوم القیامۃ[2] — جہاد قیامت تک جاری رہے گا۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی نے خلافت کی سب سے پہلی تقریر میں فرمایا تھا،

لا یدع قوم الجہاد فی سبیل اللہ الا خذلھم اللہ بالذل[3] — جو قوم بھی اللہ کی راہ میں جہاد کو چھوڑ دیگی اللہ تعالے اس کو ذلیل اور خوار کر دیگا۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"اس وقت ہمارے سامنے دو فاسد راستے ہیں (۱) ایک ان لوگوں کا جو دین کی طرف منسوب ہیں، لیکن جو قوت حرب، جہاد اور مال سے (جن کا دین خداوندی محتاج ہے) دین کی تکمیل نہیں کرتے ہیں، اور (۲) دوسرا راستہ ان والیان حکومت کا ہے، جو مال حربی قوت اور جہاد سے کام لیتے ہیں، لیکن اس سے ان کا مقصد اقامت دین نہیں ہوتا، یہ دونوں ان لوگوں کے راستے ہیں جن پر خدا کا غضب نازل ہوا، یا گمراہ ہیں"[4]

کتاب السیر میں اس باب کی روح اور سیرت کی بحث ہے — فقہی ابواب میں "کتاب السیر" کے نام سے جہاد پر مستقل بحث ہوتی ہے، دراصل اس میں اس روح پر بحث ہوتی ہے، جو "جہاد" کے انداز اور طریق میں ملحوظ ہونی چاہیے جس سے جہاد عام دنیاوی لڑائیوں سے ممتاز ہوکر رحمت الٰہی کے عام کرنے کا وسیلہ بنتا ہے

---

[1] نسائی وابوداؤد [2] ابوداؤد [3] عروج وزوال کا الٰہی نظام [4] ایضاً

چنانچہ فقہا ر

الد رسلیناذآ: لکھتے ہیں:

آمنوابیر جمع سیرۃ وھی الطریقۃ	"سیر" سیرۃ کی جمع ہے، سیرۃ کے معنی راستہ اور طریقہ کے
فی الامور، وفی الشرع تختص	ہیں لیکن شریعت کی اصطلاح میں رسول اللہ کے وہ
بسیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم	راستے اور طریقے مراد ہیں جو آپ نے "اعلاء کلمۃ الحق"
فی مغازیہ[1]	کے لیے استعمال کیے ہیں،

اس ذیل میں فقہ کی کتابوں میں جو اصول و کلیات بیان ہوئے ہیں، ان کی اصل روح اور مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی جدید صورت اور نیا قالب تیار کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ جہاد زندگی میں متحرک اور جاندار بن سکے،

قرآن حکیم دنیا کی سب سے پہلی کتاب ہے جس نے قوانین جنگ مرتب کیے[2]، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان قوانین پر عمل کرکے یہ واضح کر دیا کہ جہاد بھی رحمت الٰہی کا ایک پہلو ہے جس کا نتیجہ لازمی طور سے عام انسانیت کے لیے امن و سلامتی کا پیغام ہوتا ہے،

ظاہر ہے کہ جہاد کے مذکورہ مفہوم کے پیش نظر اس مقدس فریضہ کی ادائیگی فقہ کے درج ذیل جزئیہ کے دامن میں پناہ لینے سے نہیں ہو سکتی ہے:

الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا	جہاد فرض کفایہ ہے، جب ایک گروہ اس
اقام بہ فریق من الناس سقط	کے لیے تیار ہو تو دوسرے لوگوں کے ذمہ
عن الباقین[3]	سے ساقط ہو جاتا ہے۔

(باقی)

---

[1] ہدایہ ج ۲ ص ۵۳۰ [2] اسلام کا زرعی نظام بحث آراضی مفتوحہ [3] ہدایہ ج ۲ ص ۵۳۰

ابن تیمیہ اور مسئلہ کلیات

از مولانا محمد یوسف صاحب، استاذ عربی مدرسہ عالیہ رامپور

(۳)

(۶) ان تین ذیلی عنوانات کے بعد مقالہ نگار نے دو اور ذیلی عنوان قائم کیے ہیں:-

(ا) علامہ کیوں اسمیت کے قائل ہوئے

(ب) عقیدۂ وحدت الوجود کا پس منظر،

پہلے ذیلی عنوان کے سلسلے میں چند امور قابل غور ہیں:

(ا) علامہ (ابن تیمیہ) کبھی اسمیت کے قائل نہیں ہوئے، اس کی تفصیل اوپر (۵) (ب) میں مذکور ہو چکی ہے، وہ اگر زندہ ہوتے تو اس اسمیت اور واقعیت دونوں پر تبرّا بھیجتے، ایک محتاط مسلمان جو ذات باری پر جسمیت اور لاجسمیت دونوں کے اطلاق سے تبری کرتا ہو اس کو نصاریٰ کے عقیدۂ تثلیث کی مختلف توجیہات کے علمبرداروں میں سے کسی جماعت کے ساتھ کسی حیثیت سے بھی وابستہ کرنا انتہائی ظلم ہے

(ب) "علامہ کیوں اسمیت کے قائل ہوئے" اس سلسلے میں جو کچھ مضمون نگار نے لکھا ہے، اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ محض ان کی قیاس آرائی ہے یا تاریخی حقایق پر مبنی ہے، دوسری صورت میں انھیں ان تاریخوں کے حوالے دینا تھے، ورنہ ان کی یہ توجیہات شاعرانہ حسن تعلیل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی، مجھے اندیشہ ہے کہ اس حسن تعلیل کے وقت انھوں نے "الرد علی المنطقیین"

کے مطالعے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی، بہرحال خود ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں دو وجہیں بتائی ہیں

پہلی وجہ: وجود و ماہیت کی عینیت و عدم انفکاک اور معدوم کا عدم ثبوت فی الخارج علما، سلف کا متفق علیہ ہے، چنانچہ "الرد علی المنطقیین" میں فرماتے ہیں:

فوجود الشئ فی الخارج عین	پس شی کا خارج میں وجود اسکی ماہیت فی الخارج
ماهیته فی الخارج کما اتفق	کا عین ہے، جیسا کہ اہل نظر ائمہ نے اتفاق کیا ہے
علی ذالک ائمة النظار المنتسبین	جو اہل سنت والجماعت کیطرف منسوب ہیں، نیز
الی اهل السنة والجماعة وسائر	متکلمین صفاتیہ میں سے ان سب نے جو باری تعالے
اهل الاثبات من المتکلمة	کے لیے صفات کو ثابت کرتے ہیں اور ان کے علاوہ
الصفاتیة وغیرهم کابی محمد	اور لوگوں نے بھی جیسے ابو محمد بن کلاب، ابوالحسن
بن کلاب وابی الحسن الاشعری	الاشعری، ابوعبداللہ بن کرام اور ان کے پیرو ں
وابی عبدالله بن کرام واتباعهم	نے اکابر اہل سنت والجماعت میں سے سلف ماتکین
مع ائمة اهل السنة والجماعة	اور ائمہ اکابر کا تو ذکر ہی کیا، ان کا اتفاق
من السلف وائمة الکبار	ہے کہ معدوم کے لیے اس کے وجود
واتفقوا علی ان المعدوم لیس	سے پہلے خارج میں کوئی ذات یا حقیقت
له فی الخارج ذات قبل وجوده[1]	نہیں ہوتی۔

ظاہر ہے جب اہل سنت وجماعت کے علماے سلف وائمہ کبار حتی کہ متکلمین صفاتیہ وجود و ماہیت کی عینیت اور معدوم کے نفی محض ہونے کے قائل تھے، تو پھر ابن تیمیہ متفق علیہ قول کے مقابلے میں نیا قول کیوں احداث فرماتے۔ جبکہ اس قسم کا نظریہ یوں بھی غیر معقول ہے۔

دوسری وجہ: "الرد علی المنطقیین" کی ترتیب ہے، اس کتاب میں ابن تیمیہ نے منطق کے

---

[1] الرد علی المنطقیین

اصولی مسئلوں پر تنقید کی ہے، ان میں سے دوسرے مسئلہ کی ایک اہم بحث (المقام الثانی) یہ ہے

"هل يمكن تصور الاشياء بالحدود"[1]

اس باب میں دو رائیں ہیں، اہل منطق کا کہنا ہے کہ

فائدة الحد تصوير المحدود وتعريف حقيقته[2] — حد (منطقی تعریف) کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اس چیز کی جسکی تعریف کیجاتی ہے تصویر کھینچ دیتی ہے اور اسکی حقیقت کی تعریف بیان کر دیتی ہے،

اس کے برعکس علمائے اسلام کا خواہ فقہا ہوں یا متکلمین، کہنا ہے کہ

ان الحد فائدته التميز بين المحدود وغيره[3] — حد کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اس چیز کو جس کی تعریف کیجاتی ہے اس کے غیر سے ممتاز کر دیتی ہے،

اس کی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

باقی فرق معتزلہ، اشاعرہ و کرامیہ اور شیعہ وغیرہ میں سے خواہ وہ چاروں اماموں کے پیرو ؤں میں سے ہوں یا نہ ہوں جنھوں نے اس موضوع پر کتابیں لکھی ہیں، ان کے نزدیک حدود (منطقی تعریفات) محدود کو (جسکی تعریف کیجائے) غیر محدود سے ممتاز کرنے کا فائدہ دیتی ہیں، یہ بات متکلمین میں سے خواہ صفات باری کے قائل ہوں یا نہوں جیسے ابی الحسن الاشعری، قاضی ابوبکر اسحٰق، ابوبکر بن فورک، قاضی ابی یعلیٰ ابن عقیل، ابی المعالی الجوینی، ابی المیمون النسفی وغیرہم اور ان سے پہلے اکابر معتزلہ میں سے ابو علی، ابو ہاشم اور عبد الجبار وغیرہم اور اسی طرح اکابر شیعہ میں سے ابن نوبخت طوسی وغیرہم اور اسی طرح اکابر فرقہ کرامیہ میں سے محمد بن ہیثم وغیرہ اہل نظر متکلمین کی کتابوں کے مباحث میں جن کی نشاندہی طوالت کا موجب ہوگی معلوم و مشہور ہے، کیونکہ جب یہ لوگ منطقی تعریف کی بحث کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ کسی شئی کی حد (منطقی تعریف) اور حقیقت اسکا وہ خاصہ ہے جو اسے دوسری چیزوں سے ممتاز بناتا ہے۔

ابن تیمیہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ حد سے محدود کی تصویر ذہن میں نہیں کھنچ سکتی اور نہ اس کی معرفت کا فائدہ دے سکتی ہے [الحد لا یفید معرفۃ المحدود]۔ اس کے مقابلے میں اہل منطق کا کہنا ہے کہ جو حد تصور حقیقت کا فائدہ دے سکتی ہے وہ "حد تام" ہے جو کہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ نے ان کا قول نقل کیا ہے،

الحد التام وهو الحقیقی وهو المؤلف من الجنس والفصل من الذاتیات المشترکة و الممیزة دون العرضیات[1]	حد تام (اور وہ حقیقی ہے) ذاتیات محدود میں جنس (جو محدود اور غیر محدود کے مابین مشترک ہوتی ہے) اور فصل (جو محدود کو غیر محدود سے ممتاز کرتی ہے) سے مرکب ہوتی ہے، یہ ذاتیات ہی سے مرکب ہوتی ہے عرضیات سے نہیں۔

ابن تیمیہ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے،

فنقول مبنی هذا الکلام علی الفرق بین الذاتی والعرضی[2]	پس ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام ذاتی اور عرضی کی تعریف پر مبنی ہے،

غرض ابن تیمیہ نے اہل منطق کے موقف (ان الحد فائدته التمییز بین المحدود وغیرہ) کے رد میں نو دلیلیں دی ہیں، ان میں سے چھٹی دلیل ہے

التفریق بین الذاتی والعرضی باطل[3]	ذاتی اور عرضی کے درمیان تفریق باطل ہے

اس "ذاتی اور عرضی کی تفریق" کے مسئلے کی بنیاد دو طرح اساسی مسئلوں پر قائم ہے: ایک وجود اور ماہیت کی تفریق و انفکاک، اور دوسرے ماہیات کے ذاتیات اور لوازم کی تفریق،

وهذا الکلام الذی ذکروہ مبنی علی اصلین فاسدین: الفرق بین	اور یہ کلام جس کا ان لوگوں نے ذکر کیا ہے وہ دو فاسد اصلوں پر مبنی ہے، ماہیت اور اس کے وجود

---

[1] الرد علی المنطقیین ص ۶۲ [2] ایضاً ص ۶۳ [3] ایضاً ص ۶۲

الماهية ووجودها ثم الفرق	میں تفریق اور ماہیت کے ذاتیات اور
بين الذاتي لها واللازم لها[1]	لوازم میں تفریق ۔

ان میں سے پہلی اصل کا مبنیٰ علیہ اعیان مجردہ کا خیال ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

الكلام على الفرق بين الماهية	ماہیت اور اس کے وجود کے فرق کی بحث
ووجودها فالاصل قولهم ان	اس باب میں اصل ان کا یہ قول ہے کہ ماہیت
الماهية لها حقيقة ثابتة في	کی خارج میں ایک حقیقت ہوتی ہے جو اس کے
الخارج غير وجودها[2]	وجود سے مغایر ہوتی ہے ۔

غرض اہل منطق کے اس دعوے کا کہ "الحد نائدة تصوير المحدود وتعريف حقيقته" کا اصل الاصول اعیان مجردہ کا عقیدہ ہے، اس لیے ابن تیمیہ کے لیے اس کا انکار ناگزیر تھا، مگر انھوں نے نہ تو امثال افلاطونی کا براہ راست ابطال کیا، جس طرح ارسطو نے "مابعد الطبیعہ" میں کیا ہے یا کم از کم ان کے معاصر متاخر قاضی عضد الدین الایجی نے المواقف میں کیا ہے اور نہ وجود و ماہیت کی عینیت پر منطقی انداز میں استدلال کیا ہے جیسا کہ قاضی عضد نے امام اشعری کی طرف منسوب کیا ہے، بلکہ فطرت سلیمہ اس مسئلہ کو جس طرح سمجھتی ہے، اسی طرح سیدھے سادے طور پر بیان کر دیا ہے ۔

ج۔ حنیف صاحب نے یہ شاعرانہ حسن تعلیل تراشی ہے ۔

"ابن عربی اور تمام ایسے صوفیا جو نظریۂ وحدت الوجود کے علمبردار ہیں، ان کے چونکہ مذہبی حریف ہیں، اس لیے ان کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ان کے افکار و خیالات کی اچھی طرح تردید کریں ...... لہذا جس جس جہت اور پہلو سے بھی اس کی تائید کا کوئی امکان ابھر سکتا تھا، اس کا انھوں نے پرزور ابطال کیا ہے، اور یہ ماننا پڑے گا کہ اگر افلاطون کے مثل کا

---

۱ ۔ ۲ ۔ الرد علی المنطقیین ...

ابطال ہو جائے اور کلیات کا علیحدہ وجود قائم رہے تو یہ نظریہ وحدت وجود کے لیے
کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی، اس وجہ سے علامہ نے جابجا اپنی کتابوں میں اس کی تردید
کی ہے اور جزئیات کے سوا کلیات کے خارجی وجود کو ماننے سے انکار کر دیا ہے۔"[1]

اس شاعرانہ حسن تعلیل پر تبصرہ تو آگے آئے گا، یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ خود ابن تیمیہ نے اپنی کسی کتاب میں اس کی جانب کہیں کوئی اشارہ تک نہیں کیا ہے، یہ حنیف صاحب کی جدت طرازی بلکہ افسانہ تراشی ہے، مجھے شبہ ہے کہ انھوں نے "الرد علی المنطقیین" کا دقت نظر سے مطالعہ ہی نہیں فرمایا ہے، اور اس کی تلافی اس قسم کی دل خوش کن جدت طرازیوں سے کرنے کی کوشش کی ہے، حنیف صاحب نے اس ذیلی عنوان کے آخر میں فرمایا ہے:

> مسلمان اہل فکر کی دلچسپیاں ارسطو اور اس کی منطق سے زیادہ رہی ہیں اور ارسطو نے کلیات کے حقیقی وجود کو تسلیم نہیں کیا، یہی نہیں کہ تسلیم نہیں کیا بلکہ اسکے خلاف دلائل پیش کیے ہیں"[2]

اس استدلال کے دونوں مقدمے صحیح ہیں، مگر ان کے نتیجہ میں حنیف صاحب جو استبعاد پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ غلط ہے، کیونکہ ان دونوں مقدموں میں حقیقتاً کوئی قدر مشترک نہیں ہے، یہ صحیح ہے کہ "مسلمان اہل فکر کی دلچسپیاں ارسطو اور اس کی منطق سے زیادہ رہی ہیں" ارسطو اور یونانی فلسفہ مسلمانوں کے نزدیک مترادف الفاظ تھے، خلیفہ مامون الرشید کا شغف جب فلسفہ سے زیادہ بڑھا تو اس نے تمام فلاسفۂ یونان میں سے خواب میں صرف ارسطو ہی کو دیکھا، موافقین تو موافقین مخالفین فلسفہ نے بھی یونانی فلسفہ کے باب میں صرف ارسطو ہی پر اعتماد کیا ہے، چنانچہ امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ میں لکھا ہے:

لیعلم ان الخوض فی حکایة	فلاسفہ کے اختلافات کی حکایت میں غور و فکر
اختلاف الفلاسفة تطویل	طویل بیان چاہتا ہے، کیونکہ ان کا تقریباً

---

[1] و [2] ثقافت ص ۲۲

فان خطبھم طویل ونزاعھم	طویل ہیں، ان کی نزاعیں کثیر ہیں، انکی رائیں
کثیر وآرائھم منتشرۃ وطرقھم	منتشر ہیں اور ان کے مناہج مختلف ہیں، اسلیے
متباعدۃ متدایرۃ فلنقتصر	ہم صرف ان کے پیشوا کی رایوں میں تناقض
علی اظہار التناقض فی رائ	کے اظہار پر اکتفا کریں گے، جو فیلسوف مطلق
مقدمھم الذی ھو الفیلسوف	اور معلم اول ہے، کیونکہ اس نے ان کے علوم
المطلق والمعلم الاول فانہ	کو مرتب کیا اور ان کے گمان کے مطابق ان کی
رتب علومھم وھذبھا بزعمھم	تنقیح وتہذیب کی، انکی رایوں سے حشو وزوائد
وحذف الحشو من ارائھم	کو دور کیا اور جو امر ان کے اصولی خیالات
وانتقی ماھو الاقرب الی اصول	کے زیادہ قریب ہے، اس کی طرف تحویل کیا
اھوائھم وھو ارسطاطالیس[1]	اور وہ ارسطو ہے۔

یہ بھی صحیح ہے کہ "ارسطو نے کلیات کے حقیقی وجود کو تسلیم نہیں کیا اور اس کے خلاف دلائل پیش کیے ہیں،" چنانچہ فارابی نے "اغراض ما بعد الطبیعۃ" میں ارسطو کی "ما بعد الطبیعۃ" کی ترتیب کے بارے میں لکھا ہے:

"المقالۃ السادسۃ تشتمل......	چھٹا مقالہ اس بات پر مشتمل ہے کہ......
علی ان لا وجود للمثل"[2]	امثال مجردہ کا کوئی وجود نہیں ہے۔

بلکہ ساتواں مقالہ تو ان ہی امثال افلاطونی کی تردید وابطال کے لیے وقف ہے، چنانچہ اسی کتاب میں آگے چل کر لکھتا ہے:

المقالۃ السابعۃ علی جوامع ھذہ	ساتواں مقالہ اس مقالہ کے اصول کلیہ پر

۱ تہافۃ الفلاسفہ ص ۳ ۲ الابانۃ عن غرض ارسطوطالیس فی کتاب ما بعد الطبیعۃ (مشمولہ مجموعہ فلسفہ ابونصر فارابی ص ۴۴)

المقالة واتمام القول فی صور الافلاطونية وغناء التكونات عنها فی التكون [1]

مشتمل ہے، اس میں صور افلاطونیہ کی بحث کو مکمل کیا گیا ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ کونات اپنے کون میں ان امثال افلاطونی کی محتاج نہیں ہیں۔

اسی طرح اس نے "الجمع بین رأی الحکیمین" میں لکھا ہے:

وارسطو ذكر فی حرفه فيما بعد الطبيعة كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التی يقال لها انها موجودة قائمة فی عالم الاله غير فاسدة وبين ما يلزمها من الشناعات [2]

ارسطو نے اپنی کتاب حروف (ما بعد الطبیعۃ) میں امثال افلاطونی کے قائلین کے اقوال کی شناعتیں بیان کی ہیں جن کے لیے کہا جاتا ہے کہ وہ عالم ربوبیت میں موجود اور قائم ہیں اور کبھی فاسد نہیں ہوتیں، اس کے اس قول سے جو خرابیاں لازم آتی ہیں انھیں بیان کیا ہے،

لیکن باوجود ان دونوں مقدموں کی صحت کے ان دونوں میں کوئی قدر مشترک نہیں ہے کیونکہ جس "ارسطو کے ساتھ مسلمانوں کی دلچسپیاں رہی ہیں" وہ حقیقی ارسطو نہیں تھا، بلکہ نوفلاطونی شارحین کا خیالی ارسطو تھا۔ چنانچہ امام غزالی نے "تہافۃ الفلاسفہ" میں اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے،

ثم المترجمون لكلام ارسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتأويل حتى اثار ذلك ايضاً نزاعاً بينهم [3]

پھر ارسطو کی کتابوں کے مترجمین کا کلام تبدیل و تحریف سے خالی نہیں ہے جسکی وجہ سے اسکی تفسیر اور تاویل کی ضرورت باقی رہی، اسی تفسیر و تاویل کی بنا پر ان میں نزاعات پیدا ہوگئیں،

---

[1] الابانۃ عن غرض ارسطوطالیس فی کتاب ما بعد الطبیعۃ (مشمولہ مجموعہ فلسفہ ابو نصر فارابی ص ۴۴)
[2] الجمع بین رأی الحکیمین (مشمولہ مجموعہ فلسفہ ابو نصر فارابی) ص ۲۱ و ۲۲ [3] تہافۃ الفلاسفہ ص ۳، ۴

نزاع اور تفسیر و تاویل کی یہ حاجت مسلمانوں میں فلسفہ کے داخل ہونے سے پہلے ہی شروع ہو چکی تھی، چنانچہ نو فلاطونی شارحین افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات میں تضاد دور کرنے اور مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے، چنانچہ ولیم نیسل مختصر تاریخ فلسفہ میں لکھتا ہے:

"تیسری صدی کے اختتام سے پیشتر ہی ارسطاطالیسی تعلیمات کا خاص مقام نو افلاطونی جماعت تھیمسٹیس (ثامیطوس) جیسے لوگ افلاطونی کہلانے کے بجائے مشائی کہلانا زیادہ پسند کرتے تھے، لیکن وہ درحقیقت ایک حد تک ارسطو کے محض شارح تھے اور ایک حد تک انتخاب پسند کرتے تھے۔"[1]

دوسری جگہ اسی ثامیطوس کے بارے میں جو ایتھنز کی جماعت کا خاص علمبردار تھا، لکھتا ہے:

"قسطنطنیہ میں تھیمسٹیوس نے پوری طرح اپنے آپ کو افلاطون اور ارسطو کے مطالب سمجھانے کے لیے وقف کر دیا، اگرچہ اس کی انتخابی سطحیت کی وجہ سے ہم اسے جدید افلاطونیوں میں شمار نہیں کر سکتے، لیکن افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کے باہم موافق ہونے میں وہ ان کا ہم عقیدہ تھا۔"[2]

یہی انداز فکر حکماے اسلام میں بھی مروج رہا، چنانچہ فارابی نے ایک مستقل کتاب اس موضوع پر لکھی کہ افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات میں کوئی تضاد نہیں ہے، اس کتاب کا نام "الجمع بین رائی الحکیمین" ہے، اس میں دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ مسئلہ کلیات کے بارے میں بھی لکھا ہے کہ اس باب میں دونوں کے درمیان کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے، اور کتاب الحروف (مابعد الطبیعۃ) کے حوالے سے بتاتا ہے کہ ارسطو نے "اعیان مجردہ" پر بڑے شدید اعتراض کیے ہیں (حوالہ اوپر مذکور ہوا) لیکن یہ بھی بتاتا ہے کہ ارسطو نے "اثولوجیا" میں ان اعیان مجردہ کا اثبات کیا ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

---

[1] مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۸۷ [2] ایضاً ص ۲۰۸ و ۲۰۹

وقد نجد ان ارسطو فی کتابہ	ارسطو اپنی کتاب ربوبیت میں جو اثولوجیا
فی الربوبیۃ المعروف باثولوجیا	کے نام سے مشہور ہے، صور روحانیہ کو ثابت
یثبت صور الروحانیۃ ویصرح	کرتا ہے اور اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ وہ
بانھا موجودۃ فی عالم الربوبیۃ[1]	عالم ربوبیت میں موجود ہیں۔

اس ظاہری تناقض کی توجیہ فارابی نے اس طرح کی ہے کہ یہ اقوال بظاہر ایک دوسرے کے خلاف ہیں لیکن ان کے باطنی مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

فلا تخلو ھذہ الاقاویل اذا	پس اگر یہ اقوال اپنی ظاہری شکل میں لیے جائیں
اخذت علی ظواھرھا من احد ثلث	تو تین حال سے خالی نہ ہوں گے۔ یا تو ایک
حالات، اما ان یکون بعضھا	دوسرے سے متناقض ہوں گے یا بعض ارسطو
مناقضاً بعضھا، واما ان یکون	کے ہوں گے اور بعض ارسطو کے نہ ہوں گے،
بعضھا لارسطو وبعضھا	یا ان کے ایسے معانی اور تاویلات ہوں گے
لیس لہ، واما ان یکون لھا	جن کے باطن متفق ہوں گے اگرچہ ظاہر مختلف
معان وتاویلات تتفق بواطنھا	ہوں، ایسی صورت میں وہ ایک دوسرے
وان اختلف ظواھرھا فتطابق	کے مطابق اور موافق ہوں گے،
عند ذالک وتتفق[2]	

واقعات دوسری شق کی تائید کرتے ہیں، کیونکہ "کتاب الحروف" (مابعد الطبیعۃ) ارسطو کی ہے اور "اثولوجیا" برقلس افلاطونی کی، لیکن فارابی تیسری شق پر مصر ہے، یعنی بظاہر اعیان مجردہ کے انکار کے ارسطو کسی نہ کسی شکل میں ان کا قائل ہے، گویہ اصرار بیجا تھا لیکن اسلامی فکر کی تاریخ میں

---

[1] الجمع بین رائی الحکیمین ص ۲۲ [2] ایضاً ص ۲۲ و ۲۳

وہ حقیقت بنکر ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ میں منتقل ہوتا رہا، حتیٰ کہ ابن تیمیہ نے بھی اسی غلط العام پر اعتماد کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اگرچہ ارسطو اور اس کے پیرو افلاطون کے امثال معلقہ (اعیان مجردہ) کے منکر تھے، پھر بھی وہ مادہ مجرد عن الصور کے خارج میں وجود پر مصر تھے، اور اس پر بھی اصرار کرتے تھے کہ حقائق نوعیہ اپنے اشخاص معینہ سے بے نیاز ہوکر بھی خارج میں ثابت ہیں، اس لیے قطعی طور پر تعیین ارسطو کسی نہ کسی صورت میں حقائق نوعیہ کے خارجی ثبوت پر مصر رہے۔

اس لیے اس بات میں کوئی استبعاد نہیں ہے کہ ارسطو اور اس کی منطق سے مسلمانوں کی دلچسپی اور اس بات کے احساس کے باوجود کہ ارسطو نے بظاہر کلیات کے وجود خارجی کا انکار کیا ہے، مسئلہ کلیات تمام عمیق الفکر دقیق النظر حکما میں مقبول رہا، مثلاً صدر الدین شیرازی نے "الاسفار الاربعہ" میں ایک مستقل بحث فصل فی تحقیق الصور والمثل الافلاطونیہ" کے عنوان سے صور مجردہ اور مثل افلاطونیہ کے اثبات و تحقیق میں لکھی ہے، اور اس فصل میں شیخ بو علی سینا کا اختلاف نقل کرنے کے بعد اپنا خیال اس طرح ظاہر کیا ہے،

ونحن بعون اللہ وتوفیقہ	اور ہم اللہ تعالیٰ کی مدد اور توفیق سے جو کچھ
نذکر اولاً وجوہ ما قیل فی	ابن سینا کے کلام کی تاویل میں کہا گیا ہے اور
تاویل کلامہ وما یتعلق بہ	ہر تاویل پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں ان کا ذکر
من کل من وجوہ التاویل ثم ما	کریں گے اور بعد میں بتائیں گے کہ صور مفارقہ
الحق عندی فی تحقیق الصور	اور امثال مجردہ کے باب میں ہمارے
المفارقۃ والمثل[1]	نزدیک قول محقق کیا ہے

غرض اس واقعہ میں کوئی استبعاد نہ ہونا چاہیے، اگر ایسا نہ ہوتا تو البتہ استبعاد ہوتا۔

کاش حنیف صاحب اس اہم اور مشکل مسئلہ پر قلم اٹھانے سے پہلے تاریخ فکر اسلامی کا دقت نظر سے مطالعہ فرمایا ہوتا،

[1] اسفار اربعہ جلد اول ص ۱۲۱

۷۔ لیکن مقالہ نویس نے قلت مطالعہ کی تلافی قیاس آرائی اور شاعرانہ حسن تعلیل سے کرنا چاہی ہے، اس کی تفصیل ۷ (ج) میں گذر چکی ہے، اس کے بعد انھوں نے ایک غیر متعلق بحث "عقیدہ وحدت الوجود کا پس منظر" کے عنوان سے چھیڑ دی ہے، مقالہ نویس کی منجھی ہوئی زبان ان کے ادبی ہونے کی شاہد اور اس کی مستحق ہے کہ ادبیات عالیہ میں اس کو جگہ دی جائے، لیکن منطق و فلسفہ کے خشک مسائل کے لیے اسلوب کی رنگینی سہولت فہم کے بجائے اشکال پیدا کردیتی ہے، عقیدہ وحدت الوجود کا پس منظر کچھ ہی کیوں نہ ہو وحدت الوجود اور اعیان مجردہ میں کوئی لزوم نہیں ہے، اس سلسلے میں چند امور قابل غور ہیں:۔

ا۔ صوفیا کا وحدت الوجود اور پیروان افلاطون کے اعیان مجردہ ایک چیز نہیں ہیں، امثال افلاطونی میں بہرحال تعدد و تکثر تسلیم کیا جاتا ہے، جو وحدت الوجود کے بنیادی عقیدے کے خلاف ہے، اس لیے اگر صوفیا وحدت الوجود کے قائل ہوں اور علامہ ابن تیمیہ اس کے منکر تو اس اختلاف عقیدہ سے یہ کس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ "کلیات" یا "اعیان مجردہ" کے ابطال پر مجبور ہو جائیں،

ب۔ مقالہ نگار کا یہ ارشاد

"اور ماننا پڑے گا کہ اگر افلاطون کے مثل کا ابطال ہو جائے اور کلیات کا علحدہ وجود قائم نہ رہے تو نظریۂ وحدت الوجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی[۱]"

صحیح نہیں ہے، نظریۂ وحدت الوجود امثال افلاطونی [اعیان مجردہ] پر مبنی نہیں ہے، منطق اور تاریخ دونوں کا فیصلہ حنیف صاحب کے خلاف ہے، منطق کا فیصلہ اوپر مذکور ہوا کہ امثال افلاطونی میں بہرحال تعدد و تکثر تسلیم کیا جاتا ہے، جو وحدت الوجود کے عقیدے کے سراسر خلاف ہے، تاریخ کا فیصلہ بھی حنیف صاحب کے دعوے کے خلاف ہے، وحدت الوجود کا نظریہ نظریۂ تصورات [اعیان مجردہ]

---

[۱] ثقافت ص ۲۲

سے کہیں زیادہ قدیم ہے، وحدۃ الوجود کا نظریہ اس زمانہ سے ہے جب نظریہ تصورات یعنی اعیان مجردہ کے نظریہ کا وجود بھی نہ تھا، اس کی تفصیل یہ ہے

کلیات مجردہ [تصورات: Ideas] کے عقیدے کا آغاز افلاطون سے شروع ہوتا ہے، غالباً جب تک وہ سقراط کی صحبت میں رہا، اس قسم کی مابعد الطبیعی قیاس آرائیوں کی طرف متوجہ نہیں ہوا، ۳۹۹ ق م میں سقراط کی موت کے بعد وہ مختلف ملکوں کی سیر کرنے کے بعد اطالیہ گیا جہاں اس نے پیروان فیثاغورث سے فیثاغورثی تعلیم کو اخذ کیا اور نظریۂ تصورات (اعیان مجردہ) اس نے ۳۸۰ ق م کے بعد باقاعدہ مرتب کیا، ولیم نیسل کہتا ہے:

"گورگیاس، مینو، یوتھیمڈوس اور ان سے زیادہ واضح طور پر تھیٹیٹوس، سوفسٹ، پولیٹیکوس، پارمینائیڈیز اور کراٹیلوس میں نظریۂ تصورات حیات قبل ولادت، بقائے روح، تناسخ اور فیثاغورثی فلسفے سے جس قسم کی واقفیت ظاہر ہوتی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکالمات سقراطی دور کے نہیں ہو سکتے"[1]

یعنی افلاطون نظریۂ تصورات سے سقراط کی زندگی میں واقف نہیں ہوا تھا، بلکہ اسکی موت کے بعد اس نے اس کو مرتب کیا،

اس کے مقابلے میں نظریہ وحدۃ الوجود کا آغاز زینوفینیز ایلیائی سے ہوتا ہے، جس نے ۴۸۰ ق م کے قریب وفات پائی [سقراط کی موت سے تقریباً اسّی سال قبل] دیبر لکھتا ہے:

"اس کی [زینوفینیز کی] تحریروں اور تقریروں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلسفیانہ توحید کا بانی ہے جس کو وہ وحدۃ الوجود کا ہم معنی سمجھتا ہے"[2]

اسی طرح ولیم نیسل لکھتا ہے:

"زینوفینیز خدا اور کائنات کو ہم وجود سمجھتا تھا، جب وہ کائنات کو دیکھتا تھا تو کہتا تھا کہ سب کچھ

---

[1] مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۱۱۳، [2] تاریخ فلسفہ ص ۱۴ و ۱۵

ایک ہے اور تمام وجود خدا ہے۔"[1]

پروفیسر تھلی لکھتا ہے:

"زینوفینیز عقیدۂ وحدۃ الوجود کا قائل [PanThaist] ہے، وہ خدا کو کائنات کا اصول ازلی سمجھتا ہے جس میں ہر چیز من حیث الوحدت والکلیۃ پائی جاتی ہے، بالفاظ دیگر خدا ہی کائنات ہے، وہ روح مجرد نہیں ہے بلکہ تمام حی بالذات فطرت کا مجموعہ ہو (جیسا کہ یونانیوں کا فطرت کے متعلق (Hylozoism) کا عقیدہ تھا)[2]

اور ولیم نیسل کی تصریح کے مطابق خود افلاطون اس واقعہ کا قدیم ترین مورخ ہے:

"افلاطون کہتا ہے کہ تمام اشیاء کی وحدت کی تعلیم سب سے پہلے زینوفینیز نے دی۔"[3]

زینوفینیز کی تعلیم کو اس کے شاگرد پرمنیڈس (Parmenides) نے ترقی دی

ویبر لکھتا ہے:

پارمینائیڈیز اپنے استاد کی تعلیم کی تکمیل کرتا ہے، اور اس کو ایک بالکل وحدتی مذہب کا نقطۂ آغاز بناتا ہے۔"[4]

اس نے زینوفینیز کے نظریۂ وحدۃ الوجود کے لیے منطقی دلائل فراہم کیے جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ "وجود ازلی غیر متغیر، غیر متحرک مسلسل، ناقابل تقسیم لامحدود بے ہمتا ہے، غور کرنے والے کے لیے صرف ایک ہی ہستی ہے، واحد مطلق جس میں تمام انفرادی امتیازات فنا ہوجاتے ہیں، وہ ہستی جو غور کرتی ہے اور جس ہستی پر وہ غور کرتی ہے، دونوں ایک ہی ہیں [فاکر و مفکور یا عالم و معلوم ایک ہی ہیں]

ولیم نیسل کہتا ہے:

---

۱ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۴۵ ۲ تاریخ فلسفہ از پروفیسر تھلی ص ۵۰ ۳ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۴۵
۴ تاریخ فلسفہ ویبر ص ۱۵

"زینوفینیز نے خدا اور کائنات کی وحدت اور سرمدیت کو پیش کیا تھا، لیکن پارمینا ئیڈیز نے ان صفات کو بطور نتیجہ لازم تمام حقیقت موجودہ پر عائد کیا اور اشیا کی کثرت اور ان کے تغیر کی نسبت کہا کہ یہ محض نمود بے بود ہے۔"[1]

اس طرح "وجود مطلق" [جو مسلمان قائلین وحدۃ الوجود کے نظام فکر کی جان ہے] کے تصور کا آغاز پرمینڈس ہی سے ہوتا ہے اور ایسا سمجھنا چاہیے، "رائج الوقت اسلوب فکر کے ماتحت" وجود مطلق ہی ہی کو مبدء کائنات سمجھتا تھا، ولیم نیسل لکھتا ہے:

"وہ (پرمینڈس) کہتا ہے فقط وجود ہے، غیر وجود نہ ہے اور نہ ہونا خیال میں آسکتا ہے۔"[2]

غرض نظریۂ وحدۃ الوجود [بشمول عقیدۂ وجود مطلق] نظریۂ تصورات (نظریۂ اعیان مجردہ) سے کہیں زیادہ قدیم ہے، اس لیے حنیف صاحب کا یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد ہے کہ اگر افلاطون کی مثل کا ابطال ہو جائے تو نظریۂ وحدۃ الوجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی، کیونکہ زینوفینیز اور پرمینڈس کے زمانہ میں نظریہ وحدۃ الوجود بغیر نظریۂ امثال معلقہ (کلیات مجردہ) ہی پھلتا پھولتا رہا، بلکہ پرمینڈس نے اپنی جدت فکر سے نظریۂ وحدۃ الوجود کی تائید و استحکام کے لیے جو منطقی دلائل فراہم کیے، ان کا نظریہ تصورات (اعیان مجردہ) کا ادنیٰ تعلق بھی نہیں ہے۔ اور اگر بالفرض نظریہ تصورات کی اساس پر عقیدۂ وحدۃ الوجود کی تعمیر کیجائے تو اس میں وہ استواری نہ آسکے گی جو پرمینڈس نے بغیر نظریہ اعیان مجردہ کے حوالے کے اسے بخشی تھی۔

ج۔ ابن تیمیہ کی تحریروں میں اس کا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا کہ انھوں نے نظریۂ وحدۃ الوجود کے ابطال کے لیے امثال افلاطون کے ابطال کو بنیاد استدلال بنایا ہو، اس کی تفصیل آگے آئیگی اس سے پہلے مضمون نگار کی ایک جدت طرازی کی اصلاح ضروری ہے۔ فرماتے ہیں:

---

[1] مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۴۶ [2] ایضاً ص ۴۹

یہ اپنے مزاج اور فطرت کے اعتبار سے دینیات کے آدمی ہیں، لہذا ہر ہر مسئلے پر دینی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرنے کے عادی ہیں، ابن عربی اور تمام ایسے صوفیا جو نظریۂ وحدۃ الوجود کے علمبردار ہیں، چونکہ ان کے مذہبی حریف ہیں، اس لیے ان کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ان کے افکار و خیالات کی اچھی طرح تردید کریں، اور اسلامی سماج میں رائج اور رچے ہوئے ہر اس عقیدہ اور فکر کا ناقدانہ جائزہ لیں کہ جس کو ان کے نزدیک مسلمہ دینی رجحان کے خلاف قرار دیا جا سکتا ہے، وحدۃ الوجود کا مولدٔیا لا عقیدہ اسی انداز کا ہے لہذا جس جس جہت اور پہلو سے بھی اس کی تائید کا کوئی امکان ابھر سکتا تھا اس کا انھوں نے پرزور ابطال کیا ہے[1]۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ ابن تیمیہ سلفی العقیدہ مسلمان ہیں اور سلف صالحین کے مسلک سے ادنیٰ انحراف بھی ان کو گوارا نہیں، ائمۂ سلف کے مواقف میں سب سے اہم موقف "صفات باری کے اثبات" کا ہے، اور یہی ابن تیمیہ کا مختار ہے، فرماتے ہیں:

ان الائمة المشهورين كلهم	تمام مشہور ائمہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات
يثبتون الصفات لله تعالیٰ	کی لیہ کا اثبات کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ قرآن
ويقولون ان القرآن كلام الله	اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جو مخلوق نہیں ہے اور
ليس بمخلوق ويقولون ان الله	کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا آخرت میں دیدار ہوگا،
يرى فى الآخرة هذا مذهب	یہ تمام صحابہ اور تابعین کا خواہ وہ اہل بیت
الصحابة والتابعين لهم باحسان	میں سے ہوں یا غیر اہل بیت، مذہب ہے، اور
من اهل البيت وغيرهم وهذا	یہی ان تمام ائمہ کا مذہب ہے، جن کا اتباع
مذهب الائمة المتبوعين مثل	کیا جاتا ہے، جیسے مالک بن انس اور ثوری،
مالك بن انس والثورى والليث	لیث بن سعد، اوزاعی، ابو حنیفہ، شافعی

---

[1] ثقافت ص ۲۲

بن سعد والاوزاعی وابی حنیفة والشافعی واحمد بن حنبل واسحٰق وداؤد ومحمد بن خزیمة ومحمد بن نصر المروزی وابی بکر بن المنذر ومحمد بن جریر الطبری واصحابهم[1]

احمد بن حنبل، اسحٰق، داؤد، محمد بن خزیمہ، محمد بن نصر مروزی، ابوبکر بن منذر، محمد بن جریر طبری اور ان کے اصحاب،

اس کے برخلاف فرق جہمیہ ومعتزلہ نے فلسفہ کی تقلید میں صفات باری کا نئے انداز سے انکار کیا اور اس انکار "تعطیل" کا نام "توحید" رکھا، چنانچہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں،

وذلك ان من اصلهم انه ليس له صفة ثبوتية بل صفاته اما سلب ..... واما اضافة ..... واما مؤلف منهما ...... ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة انه ليس فيه كثرة كم ولا كثرة كيف ...... ومضمون هذه العبارات وامثالها نفي صفاته وهم يسمون نفي الصفات توحيدا وكذالك المعتزلة

اور یہ اس وجہ سے کہ منکرین صفات کا اصل الاصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کوئی صفت ایجابی ثابت نہیں ہے، بلکہ اسکی صفات یا تو سلبی ہیں ..... یا اضافات ہیں ... یا سلبی اور اضافات سے مرکب ہیں ..... اور اس کو وہ بڑی ہیبت ناک عبارتوں میں تعبیر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں نہ تو باعتبار کم کے کثرت ہے اور نہ باعتبار کیف کے کثرت ہے ...... اور ان تمام عبارتوں کا منشا اللہ تعالیٰ کی صفات کا انکار ہے، اور اس نفی صفات کو وہ توحید کا نام دیتے ہیں

[1] منہاج السنہ جزء اول ص ۱۷۳

ومن ضاهاهم من الجهمية	اسی طرح معتزلہ اور جہمیہ ہیں جو لوگ انکی
يسمون ذالك توحيدا وهم	طرح ہیں وہ بھی اس کا نام توحید رکھتے
ابتدعوا هذا التعطيل الذى	ہیں، ان ہی نے اس تعطیل کی بدعت کی،
يسمون توحيدا........	جس کو وہ توحید کہتے ہیں ابتدا کی........
ومن هٰهنا ابتدع من ابتدع	اور اسی وقت سے جس نے بھی اس کی بنیاد
لمن اتبعه على نفى الصفات	ذاتی ہو نفی صفات کے معاملہ میں اپنے متبعین
اسم الموحدين وهؤلاء	کا نام موحد رکھا، ان لوگوں کا منتہائے فکر
منتهاهم ان يقولوا هو الوجود	یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ وجود مطلق بشرط الاطلاق
المطلق بشرط الاطلاق كما	ہے، جیسا کہ ان میں سے ایک گروہ کا قول
قاله طائفه منهما وبشرط	ہے یا وہ وجود مطلق ہے اس شرط کے ساتھ
نفى الامور الثبوتية كما قاله	کہ امور ایجابی کی اس سے نفی کی جائے۔
ابن سينا واتباعه او يقولوا	جیسا کہ ابن سینا اور اس کے متبعین کہتے تھے
هو الوجود المطلق لا بشرط	یا یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وجود مطلق لا بشرط ہے
كما يقوله القونوى وامثاله[1]	جیسے صدر الدین قونوی وغیرہ،

غرض ابن تیمیہ کے نزدیک ابن عربی اور صدر الدین قونوی وغیرہ کی وحدۃ الوجود کا منبع و ماخذ جہمیہ و معتزلہ کی "تعطیل" ہے جس کے وہ شدید مخالف ہیں، اور اسی لیے وہ وحدۃ الوجود کا ابطال کرتے ہیں، چنانچہ انھوں نے "بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول" میں اس تعطیل کی تردید کے لیے تین دلیلیں دی ہیں، جن میں تیسری دلیل براہ راست فرق وجودیہ (اس کا قول

[1] بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول جزء اول ص ۱۷۰ - ۱۷۱

صدر الدین قونوی وغیرہ) کے رد میں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجود مطلق کی کوئی تعبیر بھی کی جائے اس کا مصداق صرف ذہن میں پایا جاتا ہے، عقل سلیم اس کے خارجی وجود کی نفی کرتی ہے اور یہ ایسی حقیقت ہے جس کا حذاق اہل منطق بھی اعتراف کرتے ہیں:

الوجه الثالث ان يقال الوجو	وجہ ثالث: یہ کہا جائیگا کہ وجود مطلق
المطلق بشرط الاطلاق او	بشرط الاطلاق یا وجود مطلق اس شرط
بشرط سلب الامور الثبوتية	کے ساتھ کہ امور ایجابی کی اس سے نفی کردی جائے
او لا بشرط مما يعلم انتفاءه	یا وجود مطلق بغیر کسی شرط کے ان چیزوں میں
في الخارج وانما يوجد في الذهن	سے ہے جن کو ہر شخص جانتا ہے کہ خارج میں
وهذا مما قرروه في منطقهم	نہیں پائے جاسکتے اور صرف ذہن ہی میں پائے
اليوناني وبينوا ان المطلق	جاتے ہیں اور انکو ان فلاسفہ نے اپنی
بشرط الاطلاق كالانسان	یونانی منطق میں طے کر دیا ہے اور یہ تصریح
مطلق بشرط الاطلاق...	کر دی ہے کہ مطلق بشرط اطلاق جیسے کہ
.... ووجود مطلق بشرط	انسان مطلق بشرط اطلاق ......
الاطلاق لا يكون الا في الاذهان	اور وجود مطلق بشرط اطلاق صرف ذہن
دون الاعيان[۱]	ہی میں ہوتا ہے نہ کہ خارج میں۔

غرض وجود مطلق کے وجدان فی الخارج (جو عقیدۂ وحدۃ الوجود کا سنگ بنیاد ہے) کا ابطال ابن تیمیہ نے براہ راست کیا ہے، بلکہ انکی تصریح سے تو یہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک خود کلیات مجردہ (امثال افلاطونی) کا ابطال وجود مطلق کے ابطال پر موقوف ہے نہ کہ اس کا عکس جیسا کہ حنیف صاحب باور کرانا چاہتے ہیں، چنانچہ اسی تیسری دلیل میں یونانی منطق کے ماہرین

---

[۱] بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول جلد اول ص ۱۸۰

کا مذکورہ بالا فیصلہ نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ اسی بنا پر انھوں نے کلیات مجردہ (امثال افلاطونی) کا انکار کیا تھا، چنانچہ اس عبارت میں لکھتے ہیں :-

ولما ثبت قدمائهم الکلیات المجردة عن الاعیان التی یسمونها المثل الافلاطونیة انکر ذلک حذاقهم وقالوا هذه لا تکون الا فی الذهن[1]	اور جب انکے متقدمین نے کلیات مجردہ کو جسے وہ امثال افلاطونی کا نام دیتے تھے، ثابت کیا تو ان میں سے حذاق فلاسفہ نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ یہ خارج میں سوائے ذہن کے نہیں پائے جا سکتے۔

یعنی کلیات مجردہ کا انکار وجود مطلق کے انکار پر موقوف ہے، خدا معلوم مقالہ نگار نے ابن تیمیہ کی کس عبارت سے یہ مطلب نکالا ہے کہ "اگر افلاطون کے مثل کا ابطال ہو جائے اور کلیات کا علحدہ وجود قائم نہ رہے تو نظریۂ وحدۃ الوجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی"

اسلیے مقالہ نویس کی شاعرانہ حسن تعلیل کی تائید نہ تو منطق سے ہوتی ہے نہ واقعات سے۔ کیا اچھا ہوتا اگر وہ اس قسم کی نظریہ تراشیوں کے بجائے تاریخ فکر اسلامی کا دقت نظر سے مطالعہ فرما لیتے، یا کم از کم ابن تیمیہ کی کتابوں کو پڑھ لیتے،

اسی قبیل کی جدت طرازیاں انھوں نے عقیدہ وحدۃ الوجود کا پس منظر" میں بھی فرمائی ہیں، اور معاشرتی عوامل کو اس کا سبب ٹھہرایا ہے، حالانکہ وحدۃ الوجود کے بارہ میں مختلف طبقات کے مختلف مسلک تھے، اور اس کے اسباب معاشرتی سے زیادہ فکری تھے اگر یہ بحث ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

---

[1] بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول ص ۱۴۲ - ۱۴۳

ہند و عرب کے قدیم علمی و ثقافتی تعلقات

از جناب قاضی اطہر مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

(۲)

خلیفہ ہارون رشید کی خدمت میں ایک ہندستانی راجہ کے ہدایا اور زمرد کی چھڑی کی کہانی

ہندوستان کے ایک راجہ نے خلیفہ ہارون رشید کے پاس بہت سے ہدایا و تحائف بھیجے، ان میں زمرد کی ایک چھڑی ہاتھ بھر سے لمبی تھی، اس کے سرے پر یاقوت سرخ کی ایک چڑیا بنی ہوئی تھی، جو بے انتہا نازک لطیف تھی، ہارون رشید نے یہ چھڑی اپنی زوجہ ام جعفر زبیدہ بنت جعفر کو دیدی جو وراثت میں منتقل ہو کر امین کے پاس آئی، پھر اس کے بھائی مامون کو ملی، اور ان دونوں کے بعد معتصم باللہ کے قبضہ میں آئی (ص ۲۰)، ایک دن کا واقعہ ہے کہ معتصم اپنی مجلس خاص میں ندیموں کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا، اور اس کے ہاتھ میں ایک چھڑی تھی، باتیں کرتے کرتے یہ چھڑی ندیموں کے سامنے ڈالدی اور ان سے پوچھا، تم لوگوں میں سے کوئی اس چھڑی کو پہچانتا ہے، سب نے اسے باری باری سے دیکھکر لاعلمی ظاہر کی، اور جب عبد اللہ بن محمد الخزاعی کی باری آئی تو اس نے کہا، اے امیر المومنین! اس چھڑی کو ہندوستان کے راجہ نے ہدایا و تحائف کے ساتھ ہارون رشید کے پاس بھیجا تھا، رشید نے اسے زبیدہ کو دیدیا تھا، اور زبیدہ نے میرے والد کو اس وقت دیا تھا جب وہ بچے تھے، وہ اس سے کھیلا کرتے تھے، اس کے سرے پر یاقوت سرخ کی ایک چڑیا بنی ہوئی تھی جس کی قیمت ایک لاکھ دینار تھی، وہ چڑیا مجھے نظر نہیں آرہی ہے، یہ سنکر معتصم نے اس کے تلاش کرنے کا حکم دیا، اور خزانہ کے محافظوں کو دھمکی

دی کہ اگر انھوں نے وہ چڑیا فوراً حاضر نہ کی تو ان کو قتل کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اسی وقت وہ چڑیا تلاش کی گئی، اور اس چھڑی کے سرے پر لگا کر معتصم کے پاس اصلی شکل میں حاضر کی گئی،

خلیفہ مامون اور بوران بنت سہل کے زفاف کے موقع پر ہندستانی راجہ کا ہدیہ ہندی عود کا تحفہ

ہندوستان کے ایک راجہ نے سنہ ۲۱۰ھ میں خلیفہ مامون کے ساتھ بوران بنت حسن بن سہل کی تقریب زفاف کے موقع پر حسن بن سہل کے پاس بہت سے قیمتی ہدایا روانہ کیے جس میں ایک ٹوکری تھی جس میں ایسی عود ہندی تھی جسکی مثال ملنی مشکل تھی۔

علی بن منجم کا بیان ہے کہ ایک رات ہم لوگ خلیفہ متوکل کے یہاں موجود تھے، ہمارے ساتھ حسن بن سہل کا لڑکا عبید اللہ بھی تھا، عبید اللہ ظریف الطبع ادیب تھا، علمی اور ادبی مجالس دیکھ چکا تھا، اور ادبا کی صحبت اٹھا چکا تھا، اس دن متوکل نے پچھنا لگوایا تھا جس سے ضعف ہو گیا تھا، اور اطبا نے عود کی دھونی لینے کا مشورہ دیا تھا، جب دھونی دیجانے لگی تو حاضرین مجلس نے کہا کہ واللہ ہم نے آج تک اس عود کی جیسی خوشبو نہیں سونگھی تھی، یہ سنکر عبید اللہ بن حسن بن سہل نے کہا کہ یہ وہی عود ہے (ص ۳۲) جو ہندوستان کے راجہ نے میرے والد کے پاس میری بہن بوران کے زفاف کے موقع پر بھیجی تھی، متوکل نے عبید اللہ کو جھٹلایا اور وہ ٹوکری منگائی جس سے عود کا ٹکڑا نکالا گیا تھا، تو اس میں یہ عود ایک اوقیہ سے بھی کم مقدار میں تھی اور ایک رقعہ بھی ملا جس میں تحریر تھا کہ ھذا العود ھدیۃ ملک الھند الی الحسن بن سھل لزفاف بوران الی المامون اس لیے متوکل بہت شرمندہ ہوا، اس نے عبید اللہ کے لیے انعام و اکرام کا حکم صادر کیا اور اسی وقت اپنے وزیر عبید اللہ بن یحییٰ بن خاقان کو حکم دیا کہ کسی معتبر آدمی کو سفر خرچ کے لیے ایک ہزار دینار دو، اور دس ہزار دینار کی قیمت کے ایسے ہدایا و تحائف اس کے حوالے کرو جو ہندوستان میں نہیں پائے جاتے، وہ انھیں لیجا کر ہندوستان کے راجہ کے سامنے پیش کرے، اور اس کے بدلہ

یں وہ عود مانگے جو اس کے یہاں محفوظ ہے، چنانچہ عبید اللہ بن یحییٰ وزیر نے ایک قاصد ہندوستان
روانہ کیا، مگر وہ ہندوستان سے اس رات کو واپس پہنچا جس رات میں خلیفہ متوکل کا قتل ہوا تھا،
اس لیے قاصد نے ہندوستان سے لائی ہوئی عود اپنے قبضہ میں رکھی، یہانتک کہ خلیفہ معتمد علی اللہ
تخت نشین ہوا، اور عبید اللہ بن یحییٰ کو وزارت پر برقرار رکھا، قاصد کا بیان ہے کہ اس وقت میں اسکے
پاس گیا، عبید اللہ نے دیکھتے ہی پوچھا، تم ہی قاصد بنکر ہندوستان کے راجہ کے پاس گئے تھے،
میں نے کہا ہاں، آپ کے حکم کی تعمیل میں نے ہی کی تھی، پہلے راجہ کی خدمت میں حاضر ہو کر میں نے یہ ہدیہ
پیش کیا جس سے وہ بہت خوش ہوا، جب میں نے عود کے بارے میں اس سے کہا تو اس نے کہا کہ
اب میرے خزانہ میں یہ عود ایک سو سیر (ایک من) اور رہ گئی ہے، اس میں سے نصف تم لے لو
اور نصف میرے لیے رہنے دو، میں اسے پھسلاتا رہا، یہانتک کہ ڈیڑھ سو رطل (۷۵ سیر) دینے
پر راضی ہو گیا، اسی دوران میں ایک دن راجہ نے مجھے کھانے پر بلایا، جب کھانے سے فراغت
کے بعد نارجیل کی نبیذ (تاڑی یا نیرا) لائی گئی تو میں نے اس کے پینے سے انکار کیا اور اپنی قطربل
کی شراب نکالی جسے بغداد سے ساتھ لے گیا تھا، راجہ نے پوچھا یہ کیا چیز ہے، میں نے جواب دیا
انگور کا پانی ہے، میں نے ایک سو خماسی قطربلی شراب اس کو دیدی اور اس کے بدلہ میں اس نے
مجھے ایک لاکھ درہم اور کپڑے اور خوشبو دینے کا حکم دیا، اور میں یہ سب چیزیں لیکر رخصت ہو گیا
اور جب سرمن رأی واپس پہنچا تو اسی شب کو متوکل کے قتل کا حادثہ پیش آیا اور عود عبید اللہ
کے سامنے پیش کر دی، عبید اللہ نے کہا، عود کے علاوہ جو کچھ تم نے لیا ہے، وہ تمھیں مبارک ہو
یہ عود کل مجھے دیدو، چنانچہ قاصد نے (۳۴) کل عود اس کے حوالہ کر دی، چنانچہ عبید اللہ ہمیشہ یہی
عود استعمال کرتا تھا اور کوئی دوسری عود پسند نہیں کرتا تھا (ص ۳۵)

خلیفہ معتمد کی خدمت میں موسیٰ بن عمر ہباری کی طرف سے سندھی ہدایا کی تفصیل

سندھ کے حاکم موسیٰ بن عمر بن عبدالعزیز ہباری نے ۲۷۱ھ میں خلیفہ معتمد علی اللہ کے پاس ہدیہ بھیجا، جس میں (۱) ایک

عظیم الجثہ ہاتھی بھی تھا، جس سے بڑا ہاتھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا (۲) چند نہایت خوبصورت اونٹ تھے (۳) چاندی کے تین بت (۴) مشک (۵) عنبر (۶) حریر (۷) ہرن جو گائے کے مانند تھے، جن کا رنگ سیاہی مائل تھا، (۸) عود کا ایک تخت (۹) اور ان کے علاوہ دوسری بہت سی اشیاء بھی دیں۔

حضرت معاویہؓ کی خدمت میں گیگان کے راجہ کا آئینۂ جہاں نما

واقدی نے "اخبار فتوح بلد السند" میں ذکر کیا ہے کہ سنہ ھ میں معاویہ ابن ابی سفیان کے سندھی والی عبداللہ بن سوار عبدی نے قیقان (کیگان علاقہ قلات) پر چڑھائی کی، اور فتحیاب ہونے کے بعد وہاں سے بہت سا مال غنیمت پایا اور قیقان کے راجہ نے جزیہ ادا کر کے قیدیوں کو چھڑایا، نیز عبداللہ بن سوار عبدی کے پاس ہدیہ میں سندھ اور ہند کے ایسے ایسے عجائب اور عمدہ عمدہ سامان بھیجے کہ ان کی مثال دیکھنے میں نہیں آئی (ص ۱۶۶)

گندھارا (گجرات) میں ہشام بن عمرو تغلبی کی منارۂ تبع حمیری کی دریافت

خلیفہ منصور عباسی کے عہد ۱۵۱ھ میں ہشام بن عمرو تغلبی نے ہندستان پر حملہ کیا اور سندھ کو عبور کر کے قندھار (گندھارا ضلع بھڑوچ واقع گجرات) پر حملہ آور ہوا، تو یہاں اس نے لوہے کا ایک موٹا سا مینار پایا، جو ایک سو ہاتھ لمبا تھا، ہشام نے مقامی لوگوں سے اس بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے بتایا کہ یہ ابنائے فارس کی اس زمانہ کی تلواریں ہیں، جب انھوں نے تبع حمیری کے ساتھ حملہ کر کے ہمارا ملک فتح کیا تھا (ص ۱۷۵)، قندھار کے فتح کرنے کے بعد انھوں نے اپنی تلواریں اکٹھا کر کے توڑ ڈالی تھیں، ان ہی ٹوٹی ہوئی تلواروں سے یہ مینار بنایا گیا ہے، اہل یمن کا خیال ہے کہ تبع نے اسی موقع پر یہ شعر کہا تھا۔

ولو نعرت بقندھار نحرۃً

خرت صوامعھا وکل عمود

(ص ۱۷۶)

سندھ میں عمران بن موسیٰ برمکی کا قتل اور اس کے متروکات کی تفصیل اور گرانقدر ہدایا کا بیان

خلیفہ واثق باللہ کے زمانہ ذوالحجہ ۲۲۷ھ میں عمران بن موسیٰ ابن یحییٰ بن خالد بن برمک کو سندھ میں قتل کر دیا گیا، اسکی خبر واثق کو ملی تو اس نے عمران بن موسیٰ کی دولت پر قبضہ کرنے کے لیے بغداد، بصرہ اور سیراف میں آدمی روانہ کیے، انھوں نے عمران کے بیٹے محمد اور اس کی ایک بہن کو گرفتار کر لیا، اور دو سال قید میں رہنے کے بعد ان کی رہائی ہوئی، عمران کے کارندوں اور وکیلوں کو بھی گرفتار کرکے سرمن رائی لایا گیا تھا، انھوں نے عمران کی وہ تمام دولت جو ان کے پاس تھی حکومت کے حوالہ کر دی جسکی مجموعی قیمت پانچ کرور تھی، اس کے علاوہ تقریباً دو ہزار عود کی ٹوکریاں تھیں، جو سامان لاپتہ ہو گیا اس کا کوئی شمار نہیں، جو سامان ملا تھا اس میں زیادہ تر سونا تھا، واثق نے اسی سونے سے وہ مشہور ہندی خوان[1] بنوایا جس کی پلیٹیں اور دوسرا سامان سونے کا تھا (۱۸۵)

عمران نے اپنی حکومت سندھ کے زمانہ میں واثق کے پاس بہت سے گرانقدر ہدیے، سندھی سامان مشک، عنبر، عود ہندی، سونے چاندی کے برتن، ہندی تلواریں، عود ہندی کے تخت، کرسیاں خالص چاندی کی اتنی مقدار میں بھیجی تھیں کہ سب کی مجموعی قیمت دو کروڑ سے بھی زیادہ تھی، اس کے علاوہ ہاتھی، ببر شیر اور دوسرے ایسے ایسے وحشی جانور اور خوبصورت پرندے بھیجے جو بغداد میں نہیں پائے جاتے تھے، واثق ان تحفوں سے بہت خوش ہوا (۱۸۶)

عمران کا جو سامان بغداد آیا تھا ان میں جنگی اسلحہ کی بھی کافی تعداد تھی، مثلاً (۱) سات سو پرانے ہندی نیزے ان نیزوں پر روغن پھیرا ہوا تھا (۲) سابری زرہیں (۳) بلند طرخونیہ (۴) تبتی زرہیں (ص ۱۸۶) (۵) تبتی حدید (۶) آہنی بازو بند (۷) بیرکی بپی آہنی (۸) خود (۹) گھوڑے کے برگستوان اور اسی طرح کے دوسرے جنگی سامان اور اسلحہ اتنی تعداد میں تھے کہ انکا شمار مشکل تھا،

---

[1] کھانے کی میز یا چوکی،

سلطان محمود غزنوی کے پاس متھرا کی ایک بیش بہا چیز

سلطان محمود بن سبکتگین کے پاس آئینہ کی طرح یاقوت سرخ کی ایک چیز تھی، یہ چیز اپنی نفاست و غرابت کے اعتبار سے انمول تھی، سلطان محمود نے ۴۰۹ھ میں جب ہندوستان پر حملہ کیا تھا تو متھرا کے ایک بتخانہ میں یہ عجیب و غریب چیز ملی تھی، متھرا کے اس بتخانہ میں پانچ سونے کے بت تھے جن میں سے ہر ایک کا وزن گیارہ رطل تھا اور قیمت ایک لاکھ دینار تھی، ان بتوں کے ہاتھ پر طرح طرح کے جواہرات اور بے نظیر یاقوت جڑے تھے، اس بتخانہ کے جملہ سامان میں مائل رنگ کے اور سرخ رنگ کے یاقوت کے کچھ ٹکڑے تھے جن کا مجموعی وزن چھ سو مثقال تھا، (ص ۱۹۲)

عرب امراء و سلاطین کے مابین ہدایا و تحائف میں ہندوستان کی خاص خاص قیمتی اشیا

یعقوب بن لیث صفار نے ایک سال خلیفہ معتمد کی خدمت میں ہدایا و تحائف بھیجے تھے، جن میں دیگر عجائب و نفائس کے ساتھ ایک سو سیر (من) عود ہندی بھی تھی (ص ۴۹) پھر ۲۸۱ھ میں جو ہدایا بھیجے ان میں بھی ایک سو سیر عود تھی (ص ۴۲) پھر ۲۸۳ھ میں جو ہدیہ بھیجا اس میں پچاس سیر عود تھی (ص ۲۴۳) ۲۶۲ھ میں جب یعقوب بن لیث صفار نے خلیفہ معتمد اور اس کے بھائی موفق سے شکست کھائی اور طسوج جازر (عراق) میں جاکر پناہ لی تو اس کے خزانے سے خلیفہ کو دیگر اشیا، کے ساتھ سندھ و ہند، چین، فرغانہ کے عمدہ عمدہ سامان، عود ہندی، مشک تبتی اور نقد دولت کے بے شمار صندوق ملے، جو سامان ملا تھا اس کی نفاست و لطافت کی تعریف نہیں ہو سکتی (ص ۱۰۶)

صاحب یمن اسحاق بن زیاد نے ۳۵۹ھ میں عزالدولہ ابو منصور کو جو ہدیہ دیا تھا اس میں منجملہ اشیا، کے عود قماری کا بادبان کا ڈانڈا تھا جس کا طول دس ہاتھ اور وزن تیس سیر تھا (ص ۹۶)

سلطان مغرب معز بن بادیس بن منصور (ص ۷۰) بن بلکین بن زیری بن منار نے فاطمی خلیفہ الظاہر لاعزاز دین اللہ کے پاس ہدایا بھیجے تھے، اس کے جواب میں الظاہر نے جو ہدایا بھیجے تھے (ص ۹۹) ان میں ہندوستان، چین اور خراسان کی خوشبویات اور جواہر کی تمام قسمیں بھی تھیں (ص ۷۰)

امیر ناصر الدولہ ابو علی حسن بن حمدان نے ۳۶۳ھ میں شاہ روم ارمانوس المعروف بہ دیوجانس کے پاس جو ہدایا بھیجے ان میں عود ہندی کے بادبان کے ڈانڈے بھی تھے، ایک کا طول بارہ ہاتھ تھا اور چوڑائی تین بالشت تھی اور وزن اسّی سیر تھا، اور دوسرے کا طول سات بالشت تھا اور چوڑائی تین بالشت تھی، اور وزن چالیس سیر تھا (۸۵)

فضل بن ربیع کا بیان ہے کہ ۱۹۳ھ میں جب ہارون رشید کے بعد امین خلیفہ ہوا تو اس نے سرکاری خزانوں کے جملہ ساز و سامان شمار کرنے کا حکم دیا، میں نے خزانچیوں اور منشیوں کو بلا کر چار ماہ تک ان خزانوں کی چھان بین کی اور ایک ایک چیز کی تعداد و مقدار الگ الگ لکھوائی تو اس میں عود ہندی کی ایک ہزار ٹوکریاں بھی تھیں۔ (۲۱۵)

خلیفہ مستنصر کے خزانے میں ہندوستانی اشیاء

۴۶۰ھ اور ۴۶۱ھ میں خلیفہ مستنصر باللہ کے محل کے خزانے بڑے بے دردی سے لوٹے گئے اور باغیوں نے قیمتی نوادر کو بری طرح برباد کیا، جو قیمتی اشیاء شاہی خزانے میں پائی گئیں، ان میں سے کئی ایک کا تعلق ہندوستان سے تھا، مثلاً (۱) کئی صندوق چھوٹی بڑی چوکور اور گول دواتوں سے بھرے ہوئے تھے، اور یہ دواتیں صندل اور عود کی بھی بنی ہوئی تھیں، (ص ۲۵) (۲) کئی صندوق طرح طرح کے قلموں سے بھرے ہوئے تھے، ان میں ہندوستان کے خاص درخت فلفل کی لکڑی کے قلم بھی تھے، (۳) تبت کے مشک بھرے ہوئے کئی ظروف (۴) عود اخضر کے درخت اور اس کے ٹکڑے (ص ۹۵۵) (۵) عود ہندی کے پانچ بادبان جن میں سے ایک کا طول نو ہاتھ سے دس ہاتھ تک تھا، (۶) رومال کا ایک ٹکڑا جو سمندل کے پروں سے بنا ہوا تھا، سمندل ایک مشہور ہندوستانی پرندہ ہے اس کے پروں سے منہ صاف کرنے کے لیے رومال بنے جاتے تھے، جو آگ میں نہیں جلتے تھے، یہ رومال نو بالشت لمبا تھا، اور قصر کے جملہ سامانوں میں سے بھی فروخت کیا گیا، کسی مسافر تاجر نے اسکو نہایت

معمولی قیمت میں خرید لیا، اور جب اس کی اہمیت معلوم ہوئی اور تلاش کیا گیا تو پھر تاجر کا پتہ نہ چلا (صلا)

سلطان محمود غزنوی کے دربار میں تیس ہزار ہندستانی فیل بان اور سدھے ہوئے ہاتھی	ابو العباس طوسی کا بیان ہے کہ خلیفہ قادر باللہ نے غالب باللہ کی ولی عہدی کی دعوت کے سلسلے میں مجھے سلطان محمود بن سبکتگین

کے پاس غزنہ سفیر بنا کر بھیجا، جب میں وہاں پہنچا تو بہترین ساز و سامان کے ساتھ اتنی فوجیں دیکھیں کہ اس سے پہلے کبھی نہیں دیکھی تھیں،

حتی وصلت الی عدۃ عظیمۃ	پھر جب دربار کے قریب پہنچا تو دیکھا کہ
من الفیلۃ محیط بہا علی ما قیل	ہاتھیوں کا ایک انبوہ کثیر ہے جس کو
ثلاثون الف رجل من رجال	ہندوستان کے تیس ہزار آدمی (فیل بان)
الھند (صہ۱۵)	گھیرے ہوئے تھے،

ابو العباس کا بیان ہے کہ اسی طرح دوسرے عجائب دیکھتے ہوئے میں نے محل میں جا کر سلطان محمود کو خلیفہ قادر باللہ کا خط دیا، اس کے بعد سلطان محل سے باہر چلا، میں بھی ساتھ ساتھ تھا، دروازہ کے باہر کا یہ عجیب منظر دیکھا کہ

وصاح الرجل و سجدت	لوگوں (فیل بانوں) میں ایک شور تھا
الفیلۃ وصھلت الخیل فکان	تمام ہاتھی سجدہ میں گر گئے اور گھوڑے
القیامۃ اذ ذاک قد قامت	ہنہنانے لگے، اس وقت قیامت کا منظر
واحسست بالارض قد	تھا، اور میں نے محسوس کیا کہ زمین
تزلزلت (صہ۱۵۲)	لرز رہی ہے۔

اس واقعہ کو قاضی رشید نے نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، ہم نے صرف ہندوستان کے متعلق حصہ مختصر لکھا ہے،

کتاب الذخائر والتحف للقاضی رشید بن زبیر کے یہ اقتباسات اس کا ثبوت ہیں کہ عرب اور ہندوستان کے تعلقات کتنے قدیم ہیں، اور ان میں کتنے گہرے روابط تھے، اس طرح کی اور بھی مختصر مگر مفید باتیں اس کتاب میں ملتی ہیں، جن کا تعلق عرب و ہند سے ہے، اسی طرح عہد رسالت اور خلفائے راشدین کے زمانہ کی بعض ایسی اہم باتیں بھی ملتی ہیں جنکو قاضی رشید نے اپنے پیش رو مورخین کی کتابوں سے لیا ہے، جن میں سے اکثر کتابیں آج ناپید ہیں اسلیے اس دور کی معلومات کے لیے یہ کتاب نادر و نایاب بن گئی ہے، اس کتاب کی اشاعت کے لیے حکومت کویت اہل علم کے شکریہ کی مستحق ہے،

تاریخ سندھ

مولفہ مولانا سید ابوظفر صاحب ندوی دسنوی سابق رفیق دارالمصنفین

اس میں سندھ کا جغرافیہ مسلمانوں کے حملے سے پیشتر کے مختصر اور اسلامی فتوحات خلافت راشدہ کے زمانہ سے لے کر آٹھویں صدی ہجری تک سندھ جن جن حکومتوں کے ماتحت رہا ان کی پوری تاریخ اور ان تمام دوروں کے نظام حکومت عالمی اور تمدنی حالات اور رفاہ عام کے جو کام انجام پائے ان سب کی پوری تفصیل ہے

ضخامت ۴۰۸ صفحے قیمت ۶ ؍

تاریخ اسلام حصہ اول

عہد رسالت و خلافت راشدہ یعنی آغاز اسلام سے لیکر خلافت راشدہ کے اختتام تک اسلام کی مذہبی، سیاسی، تمدنی اور علمی تاریخ۔ ضخامت ۴۱۲ صفحے ، قیمت ۳ ؍

منیجر

کتاب الذخیرہ لابن بسّام
اور
حاجی خلیفہ صاحبِ کشف الظنون کی ایک محبت مسامحت

از
مولانا سید ریاست علی صاحب ندوی

کتاب الذخیرہ فی محاسن اہل الجزیرہ، اندلس کے حالات میں ایک قابل قدر تصنیف ہے جس میں یہاں کے اہل علم وارباب کمال کا بھی ذکر آیا ہے، اس کے متعلق حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کا بیان ہے:

ذخیرۃ فی محاسن اھل الجزیرۃ	کتاب ذخیرہ فی محاسن اہل الجزیرہ یعنی (جزیرۂ)
یعنی اندلس لابی الحسن علی المعروف	اندلس، ابوالحسن علی معروف بہ ابن بسامی متوفی ۳۰۲ھ
بابن بسام البسامی الشاعر	کی تصنیف ہے، اور جمال الدین
المتوفی سنۃ ۳۰۲ اثنتین وثلثمایۃ	محمد بن مکرم انصاری لغوی متوفی
وقد اختصرہ ابوالفضل جمال	۷۱۱ھ نے اس کا مختصر تیار کیا ہے
الدین محمد بن مکرم الانصاری	. . . .
اللغوی المتوفی سنۃ ۷۱۱ احدی	. . . .
عشرۃ وسبعمایۃ[1]	. . . .

---

[1] کشف الظنون ج ۱ ص ۵۲۹

جیسا کہ اقتباس بالا سے معلوم ہوا، حاجی خلیفہ نے اس کتاب کو ابن بسام بسامی متوفی ۳۰۲ھ کی طرف منسوب کیا ہے، ابن بسام کا ذکر ابن خلکان نے اپنی وفیات الاعیان میں کیا ہے اور اس کا سال وفات ۳۰۲ھ اور بروایت ۳۰۳ھ درج کیا ہے[۱]

اس کی تصنیفات میں سے "اخبار ابن ابی ربیعہ" کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس موضوع پر مختلف اہل علم نے قلم اٹھایا، ابن ندیم، ابن خلکان اور یاقوت حموی کا بیان ہے کہ ابن بسام ان سب پر سبقت لے گیا، اس کی دوسری تصنیفات میں سے کتاب اخبار الاحوص، کتاب المغنیین کتاب مناقضات الشعر کے نام آئے ہیں، اسی طرح اس کے دیوان اور چند دیگر رسائل کا بھی ذکر آیا ہے[۲] لیکن یہ دیکھ کر تعجب ہوا کہ حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کے بجز کسی قدیم مورخ نے اس کی طرف کتاب الذخیرہ کا انتساب نہیں کیا۔

اس لیے قدرتی طور پر حاجی خلیفہ کے اس بیان پر اشتباہ کی نظر پڑی، ابھی تک یہ کتاب طبع نہیں ہو سکی ہے، اس کے قلمی نسخے پیرس، ہیڈ رڈ اور قاہرہ کے کتب خانوں میں موجود ہیں، بروکلمان

---

[۱] ابو الحسن علی بن محمد بن نصر بن بسام متوفی ۳۰۲ھ کو عربی علم ادب و شعر میں شہرت حاصل تھی، ابو بکر صولی اور ابو سہل ابن زیاد جیسے اکابر اس کے تلامذہ میں سے تھے، شاعری میں یہ اپنے دور کے باکمال اساتذہ میں سمجھا جاتا تھا، ظرافت، بذلہ سنجی اور ہجو گوئی اس کا طرۂ امتیاز تھا، خصوصاً ہجو گوئی میں وہ اپنی آپ مثال تھا، ہجو لکھنے میں وہ چھوٹوں بڑوں کی تمیز بھی قائم نہیں رکھتا تھا، اس نے اپنے خاندان کے قریب تر رشتہ داروں کو بھی نہیں چھوڑا، یہاں تک کہ اس کے والد محمد بن نصر جو اپنے دور میں ذی حیثیت معززین میں سے تھے، وہ بھی اس کی زد سے محفوظ نہ رہ سکے، مختلف عمائد و وزراء کی شان میں اس کے ہجویہ اشعار ابن خلکان نے مختصر نقل کیے ہیں، ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴۵

[۲] کتاب الفہرست ابن ندیم ص ۲۱۴، معجم الادباء ج ۲ ص ۳۱۹، ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴۵

کتاب الذخیرہ لابن بسّام

اور

حاجی خلیفہ صاحبِ کشف الظنون کی ایک مسامحت

از

مولانا سید ریاست علی صاحب ندوی

کتاب الذخیرہ فی محاسن اہل الجزیرہ، اندلس کے حالات میں ایک قابلِ قدر تصنیف ہے جس میں یہاں کے اہلِ علم و اربابِ کمال کا بھی ذکر آیا ہے، اس کے متعلق حاجی خلیفہ صاحبِ کشف الظنون کا بیان ہے:

ذخیرۃ فی محاسن اهل الجزیرۃ	کتاب ذخیرہ فی محاسن اہل الجزیرہ یعنی (جزیرۂ)
یعنی اندلس لابی الحسن علی المعروف	اندلس، ابوالحسن علی معروف بہ ابن بسامی متوفی ۳۰۲ھ
بابن بسام البسامی الشاعر	کی تصنیف ہے، اور جمال الدین
المتوفی سنۃ ۳۰۲ھ اثنتین وثلثمایۃ	محمد بن مکرم انصاری لغوی متوفی
وقد اختصرہ ابوالفضل جمال	۷۱۱ھ نے اس کا مختصر تیار کیا ہے
الدین محمد بن مکرم الانصاری	. . . .
اللغوی المتوفی سنۃ ۷۱۱ھ احدی	. .
عشرہ وسبعمایۃ [1]	. . . .

[1] کشف الظنون ج ۱ ص ۵۲۹

جیسا کہ اقتباس بالا سے معلوم ہوا، حاجی خلیفہ نے اس کتاب کو ابن بسام بسامی متوفی ۳۰۲ھ کی طرف منسوب کیا ہے، ابن بسام کا ذکر ابن خلکان نے اپنی وفیات الاعیان میں کیا ہے، اور اس کا سال وفات ۳۰۲ھ اور بروایت ۳۰۳ھ درج کیا ہے[1]،

اس کی تصنیفات میں سے "اخبار ابن ابی ربیعہ" کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس موضوع پر مختلف اہل علم نے قلم اٹھایا، ابن ندیم، ابن خلکان اور یاقوت حموی کا بیان ہے کہ ابن بسام ان سب پر سبقت لے گیا، اس کی دوسری تصنیفات میں سے کتاب اخبار الاحوص، کتاب الذبحیین کتاب مناقضات الشعر کے نام آئے ہیں، اسی طرح اس کے دیوان اور چند دیگر رسائل کا بھی ذکر آیا ہے[2]، لیکن یہ دیکھ کر تعجب ہوا کہ حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کے بجز کسی قدیم مورخ نے اس کی طرف کتاب الذخیرہ کا انتساب نہیں کیا،

اس لیے قدرتی طور پر حاجی خلیفہ کے اس بیان پر اشتباہ کی نظر پڑی، ابھی تک یہ کتاب طبع نہیں ہو سکی ہے، اس کے قلمی نسخے پیرس، میڈرڈ اور قاہرہ کے کتب خانوں میں موجود ہیں، بروکلمان

---

[1] ابو الحسن علی بن محمد بن نصر بن بسام متوفی ۳۰۲ھ کو عربی علم ادب و شعر میں شہرت حاصل تھی، ابو بکر صولی اور ابو سہل ابن زیاد جیسے اکابر اس کے تلامذہ میں سے تھے، شاعری میں یہ اپنے دور کے باکمال اساتذہ میں سمجھا جاتا تھا، ظرافت، بذلہ سنجی اور ہجوگوئی اس کا طرۂ امتیاز تھا، خصوصاً ہجوگوئی میں وہ اپنی آپ مثال تھا، ہجو لکھنے میں وہ چھوٹوں بڑوں کی تمیز بھی قائم نہیں رکھتا تھا، اس نے اپنے خاندان کے قریب تر رشتہ داروں کو بھی نہیں چھوڑا، یہاں تک کہ اس کے والد محمد بن نصر جو اپنے دور میں ذی حیثیت معززین میں سے تھے، وہ بھی اس کی زد سے محفوظ نہ رہ سکے، مختلف عمائد و وزراء کی شان میں اس کے ہجویہ اشعار ابن خلکان نے مختصر نقل کیے ہیں، ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴۵

[2] کتاب الفہرست ابن ندیم ص ۲۱۴، معجم الادباء ج ۲ ص ۳۱۹، ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴۵

نے تفصیل سے ان نسخوں کا تذکرہ کیا ہے[1]، مشہور مورخ ڈوزی نے اپنے مجموعہ انتخاب "تاریخ بنو عباد" میں اور میکائیل اماری نے اپنی ببلو تھیکا میں اس کتاب کے اقتباسات شائع کیے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ کتاب الذخیرہ میں مشہور شاعر ابن رشیق قیروانی کا ذکر آیا ہے، حالانکہ ابن رشیق، ابن بسام متوفی ۳۰۲ھ کی وفات کے اٹھاسی برس بعد ۳۹۰ھ میں پیدا ہوا ہے، اس لیے قدرتی طور پر کتاب الذخیرہ کو ابن رشیق کے ذکر سے خالی ہونا چاہیے تھا۔

اسی طرح ابن حمدیس صقلی متوفی ۵۲۷ھ وزیر اسمٰعیل بن نغزالہ متوفی ۴۵۹ھ اور ابو محمد بن عبدون اور ایسے ہی مختلف امرا، سلاطین، وزرا، وشعرا کا ذکر اس میں آیا ہے[2]، اس لیے چوتھی سے چھٹی صدی تک کے اہل علم کے اس کتاب میں تذکرہ کے معنی یہ ہیں کہ یا تو اس کتاب میں یہ حصہ الحاقی ہے یا ابن بسام کی طرف اس کتاب کا انتساب صحیح نہیں ہے،

لیکن یہ دلچسپ اتفاق ہے کہ ان میں سے کوئی بھی واقعہ صحیح نہیں، یعنی نہ تو یہ حالات اس کتاب میں الحاقی ہیں اور نہ یہ صحیح ہے کہ ابن بسام کی طرف اسکا انتساب صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ درحقیقت حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کی ایک لغزش قلم ہے کہ اس نے دو شخصیتوں کو ایک تصور کر لیا اور دونوں کی کتابیں ایک ہی کی طرف منسوب کر دی ہیں۔

درحقیقت ابن بسام کے لقب سے دو شخصیتیں گذری ہیں، اور اتفاق کی بات دونوں کے نام علی تھے، اور دونوں نے اپنی کنیت ابو الحسن اختیار کی، ان میں سے ایک کا ذکر اوپر گذرا، اور دوسرا ابن بسام اندلس کے شہر شنترین یعنی مغربی پرتگال کے موجودہ شہر سنٹاریم میں پیدا ہوا اور اندلس کے ممتاز اہل علم میں شمار کیا گیا[3]،

ان دونوں ابن بساموں میں مابہ الامتیاز چند چیزیں ہو سکتی ہیں، ایک تو ان دونوں کا زمانہ اور سال وفات ہے، دوسری چیز ان دونوں کی طرف انکی تصنیف خصوصی کا انتساب ہے، ابن بسام

---

[1] بروکلمان ج ۱ ص ۵۰۹، [2] تاریخ بنو عباد ڈوزی ج ۱ ص ۱۸۹، ۲۲۰، ج ۲ ص ۲۰۸، ج ۳ ص ۴۳، ۱۰۳، الاحاطہ فی اخبار غرناطہ مطبوعہ دائرۃ المعارف مصر ج ۱ ص ۲۴۴، المعجب مطبوعہ الاستقامہ مصر ص ۸۰

بسامی نے ۳۰۲ھ میں وفات پائی اور صاحب اخبار عمر بن ابی ربیعہ کہلایا، اور دوسرا ابن بسام چھٹی صدی ہجری میں گذرا ہے، اس نے ۵۴۲ھ میں[1] وفات پائی، اور صاحب کتاب الذخیرہ کی حیثیت سے مشہور ہوا،

تیسرا امتیاز ابن بسام متوفی ۳۰۲ھ کا بسامی کے لقب سے ملقب ہونا بھی قرار پا سکتا ہے، ابن بسام اندلسی نے اس لقب سے شہرت حاصل نہیں کی، بلکہ ابن بسام شنتمیری کہلایا، یاقوت حموی صاحب معجم الادباء نے ابن بسام اندلسی کا بھی تذکرہ کیا ہے، وہ لکھتا ہے:

علی بن بسام ابو الحسن من اهل	ابو الحسن علی بن بسام، باشندگان اندلس
الجزیرة له کتاب الذخیرة فی محاسن	میں سے تھا، اس کی کتاب الذخیرہ
اهل الجزیرة یعنی جزیرة الاندلس	فی محاسن اہل الجزیرہ یعنی جزیرۂ اندلس
فی سبعة اسفار[2]	سات حصوں میں ہے۔

حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کی یہ مسامحت ہے کہ انھوں نے دونوں کتابوں "اخبار ابن ابی ربیعہ" اور "کتاب الذخیرہ فی محاسن اہل الجزیرہ" کو ابن بسام بسامی کی طرف منسوب کر دیا ہے، اور ان دونوں کتابوں کے ذکر میں ایک جگہ ابن بسام کو متوفی ۳۰۲ھ اور دوسری جگہ متوفی ۳۰۳ھ لکھا ہے، نیز کشف الظنون میں کتاب "اخبار ابن ابی ربیعہ"[3] کے نام میں بھی "ابن ابی ربیعہ" کے بجائے صرف "ابن ربیعہ" ہے۔

اس طرح کشف الظنون میں ان دونوں کتابوں کے تذکرہ میں مسامحتیں موجود ہیں، اولاً کتاب کا نام "اخبار ابن ابی ربیعہ" ہونا چاہیے، اور اس کے مصنف کا سال وفات بہ قول راجح ۵۴۲ھ کے بجائے ۳۰۲ھ ہونا چاہیے تھا، اور کتاب الذخیرہ کے مصنف کا سال وفات ۳۰۲ھ کے بجائے ۵۴۲ھ ہونا چاہیے تھا، اس طرح بغدادی و اندلسی دونوں ابن بساموں کی شخصیتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتیں، اور ایک کی تصنیف کا انتساب دوسرے کی طرف نہ ہونے پاتا،

---

[1] سال وفات ۵۴۳ھ بھی کہا گیا ہے [2] معجم الادباء ج ۵ ص ۵۰۔ [3] کشف الظنون ج ۱ ص ۲۱ - ۵۲۹

طالبِ علی عیشی

از جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہی رضا لائبریری، رام پور

(۲)

عیشی اساتذہ کی نظر میں (۱) مصحفی۔ عیشی کی شاعرانہ عظمت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ مصحفی ایک مسلم الثبوت استاد ہونے کے باوجود اس کی شاعری سے اس حد تک متاثر ہیں کہ معلوم ہوتا ہے عیشی کا تذکرہ کرتے وقت وہ اپنی شخصیت کو بھول گئے تھے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"جوانِ صلاحیت شعار است، شعر فارسی وہندی را بمتانت ورزانت تمام می گوید ودر نثر نویسی ہم بطور منشیان سابق دستے تمام دارد، بہ فقیر از ابتداے ملاقات تا الیٰ الآن نیک وضع اتحاد بودہ آمد خوشہ چینی از فیض صحبت انشاء اللہ خاں و مرزا قتیل وغیرہ ہمہ کردہ اقرار بہ شاگردی یک کس نمی کند، بالفعل خود استاد وقت خود است۔"

(۲) نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ:

"فکرش شائستہ آفریں و نظمش دلآویز و دلنشیں۔"

(۳) عبدالعلیم نصر اللہ خاں اتیم:۔

"خوشگو وفصیح گو است، نکتہ داں خوش بیاں سخن سنج سینہ از مضامین ومعانی پر گنج، بلبل بوستانِ سخن، عندلیب چمنستاں ایں فن، فکرش شائستہ تحسین و نظمش دلآویز و دلنشیں۔"

(۴) نواب سید علی حسن خاں:

"زبانے فصیح و ذوقے صحیح و طبع جودت آشنا و فکرے فلک پیما داشت، ہرچہ می گفت پسندیدہ می گفت وہرچہ می نگاشت برگزیدہ می نگاشت۔"

(۵) کیفی چریاکوٹی:

"عیشی کے کلام میں اردو کا رنگ غالب ہے مگر بیان میں وہ زور اور بندش میں وہ چستی ہے کہ معمولی خیالوں میں رفعت اور بے مزہ باتوں میں لذت پیدا ہو جاتی ہے، فارسی ترکیبیں ان کے کلام میں بہت ملتی ہیں۔"

عیشی کے کلام کے متعلق یہ بڑی صحیح اور جچی تلی رائے ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عیشی کے کلام کے اولین مطالعہ سے اردو ضرور محسوس ہوتی ہے، لیکن اس کی حقیقت یہ ہے کہ اس نے سب سے پہلی بار عام سطح سے ہٹ کر نئے خیالات اور نئے مضامین نظم کرنے کی کوشش کی ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ منجھے ہوئے مضامین کو چھوڑ کر جب کوئی نیا انداز قائم کیا جائیگا، تو اردو کا آجانا لازمی ہے، پھر بھی جو ہمالہ شکن اردو مرزا غالب کے ابتدائی کلام میں ملتی ہے عیشی کے یہاں اس کا عشر عشیر بھی نہیں، عیشی نے کثرت کے ساتھ فارسی ترکیبیں استعمال کیں لیکن اردو کی فصاحت میں کوئی فرق نہیں آنے دیا۔

(۶) خواجہ محمد عبدالرؤف عشرت:

"نظم اردو میں غالب اور مومن سے سبقت لے لئے لینے، ایک ایک شعر موتیوں میں تولنے کے قابل ہے، ماسوا اس کے اردو کے محاورات اور زبان کا مزہ بھی موجود ہے۔"

ذیل میں عیشی کے اردو کلام کا مختصر انتخاب ان کے مخطوطہ دیوان سے ہدیۂ ناظرین کیا جاتا ہے جس سے اس کی شاعرانہ عظمت کا پورا پورا اندازہ ہو جائے گا۔

انتخاب اشعار | دل میں آتا ہو نظر وہ جس نے دل پیدا کیا جلوہ پیرا ہے جمال اس جام میں جمشید کا

تھا چھپا سے فنا مثل چراغِ سحری — چشمک یار کو میں جنبشِ دامن سمجھا
ہوں وہ سرگشتۂ آفاق کہ آخر عیشیؔ — فلک پیر مجھے سنگِ فلاخن سمجھا

تھا بسکہ بے تعلق، مانند نکہتِ گل — دوشِ نسیم پر بھی میں کچھ گراں نہ ٹھہرا
اللہ رے نزاکت، افراط بوئے گل سے — گلزار میں وہ رشکِ صد گلستاں نہ ٹھہرا
کس کو رقیب کہیے کس کس سے رشک کیجے — خورشید وار اس کا جلوہ کہاں نہ ٹھہرا

بسکہ ہوں میں ناتواں خوکردۂ افتادگی — سایہ کی مانند ہے میرا نشیمن زیر پا
طرز بازار جہاں میں جنس نامقبول ہوں — برق بھی لائی کبھی میرا نہ خرمن زیر پا

ناتوانی کیا کہیں اپنی کہ مانند غبار — اٹھتے ہی اٹھتے ہمارے قافلہ جاتا رہا
میری وحشت ہوگئی مشہور، ورنہ بعد قیس — لوگ کہتے تھے جنوں کا سلسلہ جاتا رہا
سوئے گلشن تب ہمیں وحشت نے کھینچا یا نصیب — جب جوانانِ چمن کا قافلہ جاتا رہا

خوبرویوں سے کوئی کیا رحم کی رکھے امید — اشک بلبل سے کبھی گل کا نہ دامن تر ہوا

ہچکیاں آتی ہیں ہم کو شیشہ مے کی طرح — میکشوں کو آج ساقی نے کیا ہی یاد کیا
زخم کاری جسم پر کشتوں کے جان تازہ دے — آب حیواں میں بجھا تھا خنجرِ جلاد کیا

پردہ اٹھا کے چہرے سے آ پشتِ بام پر — اور برقِ حسن خرمن ماہ مبیں جلا
بوئے کباب آتی ہے ہر سینہ سے ہر نفس — عیشیؔ مگر مرا دل حسرت قریں جلا

کون پابند جنوں فصل بہاراں میں نہ تھا — اس برس ننگ جوانی تھا جو زنداں میں نہ تھا
لے چلے ہم کفِ پا آبلہ دار آخر کار — خار بھی اپنے نصیبوں کا بیاباں میں نہ تھا

فکر احباب و غم روزی و اصلاح معاد — فرصتِ چند نفس میں کرے انساں کیا کیا

نزہت آباد عدم کا جو کیا عالم یاد — گردِ ہستی کو میں آلایشِ داماں سمجھا

ہوں وہ دیوانہ وحشی کہ مرا جوشِ جنوں   آسماں کو بھی سیہ خانۂ زنداں سمجھا

لعب آسا ید قدرت میں ہے سر رشتہ کار   ہم کو آغاز نہ معلوم نہ انجام اپنا
مے گلگوں میں پڑا شب رخ ساقی کا عکس   بن گیا شعلہ جوالہ خطِ جام اپنا

اتقا میں نہ خلل اہل صفا سے پہنچے   تر نہ داماں صدف آب کرے گوہر کا
دل تن زار میں یک تودۂ آتش نکلا   تھا نہ اس راکھ تلے ہم کو گماں اخگر کا
عیشی، احسان کیا بے سر و سامانی نے   سر شوریدہ نہ ممنون ہوا افسر کا

نالۂ دل ضبط سے سینہ میں پنہاں رہ گیا   پھٹتے پھٹتے صبح محشر کا گریباں رہ گیا
مہ کے بل طے کی وہ منزل عشق کی ہم نے جہاں   گرد رہ سے دور کوسوں چرخ گرداں رہ گیا
شاہد مقصود سے واصل ہوئے رندان عشق   دیں کے جھگڑے میں ہر گبر و مسلماں رہ گیا
بلبل بے آشیاں ہوں مجھکو کیا قید چمن   جس جگہ بال و پر طیراں تھکے، واں رہ گیا

ہوں میں وہ دریا کہ جس کی موج ہے فکر بلند   عرش کی گردن میں ہے حلقہ مری گرداب کا

عروج رتبہ کا انجام کار پستی ہے   طلوعِ مہر فقط موجب زوال ہوا

شوقِ عافیت دشمن، کام کر چکا آخر   اور ہے ہنوز آغاز یار کے تغافل کا
شوخ شکریں میرا مست میکشی تھا رات   ہنس دیا پیالہ نے سن کے شور قلقل کا
دے نہ دل جلوں کو بخت ساز و برگ جمعیت   باندھے کب کوئی عیشی دستہ شمع کے گل کا

نہ آب سدرہ سے اعتماد غسل [illegible] میں دھونا   بہ اشک حسرت واماندگاں مرا بدن دھونا

ہو گوشہ گیر، چاہیے گر تجھ کو آبرو   قطرہ صدف میں بند ہوا، تب گہر ہوا
وہ دل کبھی نہ شاد ہوئے باغ دہر میں   گر گل ہنسا تو مرغ چمن نوحہ گر ہوا

[illegible] کا میں جو لکھا   وسعتِ صفحہ نے صحرا ختن دکھلایا

درد دل سے کاہش تن یونہی گر چندے رہی ہر حباب موج نقش بوریا ہو جائیگا
ہے غبار خط کی آمد یار کے رخسار پر چشمۂ خورشید تاباں بے صفا ہو جائیگا
گر گلستاں میں کبھی گذرا ترا خورشید رشک شبنم آسا رنگ ہر گل کا ہوا ہو جائیگا
غنچہ ساں جس روز عیشی بخت یاور ہو گئے ناخن موج صبا عقدہ کشا ہو جائیگا

مزرعۂ امید کی خشکی تھی ہمت کو قبول آسماں سے پر نہ میں باران رحمت مانگتا
عاقبت سرسبزیوں کا ہو ثمر کاہیدگی دانہ میرا کیا دعائے ابر رحمت مانگتا
وصل مانگے سے دیا ہجر انقلاب چرخ نے کاش میں اس کج ادا سے رنج فرقت مانگتا

چمن میں کون الٰہی یہ بے نقاب ہوا کہ نبض گل کو تپ غم سے اضطراب ہوا
حباب دیدۂ پر آب ہے پریشاں موج الٰہی سیل سے گھر کونسا خراب ہوا

نیند آئی نہ قلق سے شب تار فراق آنکھیں اپنی رہیں پہروں ہوس خواب میں بند
مائل خانۂ آئینہ ہے وہ شعلۂ حسن عکس نے آتش سوزاں کو کیا آب میں بند

نہ اپنے نے ہمیں پوچھا نہ بیگانے نے وحشت میں برنگ گل رہا چاک گریباں بے رفو برسوں

نہ نکلے گا ترا ہمرنگ گل، اے گلشن خوبی نسیم صبح ڈھونڈھے گی اگر مثل گلستاں میں
ہم بہم پہنچائیں کیا گلگشت کے اسباب جمعیت پریشاں ہو فزوں تر ہم سے بھی سنبل گلستاں میں

ہارنا ہمت نہ بحر بے کنار عشق میں ڈوبنے کا تو کھٹکا نہ ہے اگر ساحل نہیں

کرے کیا امتیاز کفر و دیں چشم حقیقت بیں وہی زنار کا رشتہ ہے زنار برہمن میں

مایۂ آشوب محشر تجھکو کہنا ہے بجا کون فتنہ خرام ناز سے برپا نہیں
ہر شرار سنگ ہے شمع تجلائے جمال طور ہے ہر کوہ لیکن دیدۂ بینا نہیں
آشکارا کیا ہو وہ جسمیں نہیں ہو تو نہاں کونسا راز نہاں ہے جسمیں تو پیدا نہیں

فریاد کس کے ہاتھ سے کیجئے کہ جادۂ وار راہِ وفا میں ہم ہوئے پامال کارواں
کوئی نہ رفتگانِ عدم سے پھرا ادھر معلوم کس سے کیجئے احوالِ کارواں

نالۂ کس آشفتہ کا گرم اثر ہے کہ آج جا کے سمندر چھپا جائے نہنگ آب میں
طینتِ بد کو نہ ہو مرشد کامل سے سود چل نہ سکی خضر سے کشتی سنگ آب میں
بر لب دریا وہ لب ہوئیں اگر جرعہ ریز پائے در آب وار لعل کا رنگ آب میں
گریہ نے فرصت نہ دی یار کے دیدار کی ڈوب گئے لے کے ہم دل کی امنگ آب میں

جو تنگ دل ہیں فیض کا ان میں اثر کہاں پایا گدا نے غنچہ کی مٹھی سے زر کہاں
کج طبع سے نہ فیض کی زنہار رکھ امید پایا کسی نے شاخِ کماں سے ثمر کہاں
پیدا ہے نقش پا نہ عیاں ہے غبار راہ یوں کر گئے رفیقِ الٰہی سفر کہاں

ہوس کو طبع میں حیرت زدوں کی راہ نہیں سوادِ دیدۂ تصویر میں نگاہ نہیں

جوش پر آئے جہاں رحمت یزداں کا محیط وائے برحال ہے اس کے جو گنہگار نہیں

ہے اکتساب ہنر میں مناسبت لازم بنائیں مٹی سے موتی تو آبدار نہ ہو

وہ مور ناتواں ہوں میں کہ گر دانہ نہ دے گردوں مری ہمت نہ دیکھے آنکھ اٹھا کر مہ کے خرمن کو

پاک طینت میں نہ تاثیر کرے طبع خسیس دامن گل نہ کبھی گرد سے میلا ہووے

محوِ دیدار کو کب رنگ دوئی حائل ہے آئینہ عکس سے جس حال میں ہو واصل ہے
خاک پر سوچ کے رکھ پاؤں کہ ہر ذرۂ گرد چشم ہے، گوش ہے، سینہ ہے، جگر ہے، دل ہے

زمزمہ میرا نہیں خالی اثر سے عندلیب آگ گلشن میں لگا دوں شعلۂ آواز سے
محشر آشوب عالم ہے مرا مشتِ غبار ہو گیا پامال میں کس کے خرام ناز سے
کونسا دن تیرہ بختی کا نہ دکھلایا ہمیں مل کے سرمہ نے تری چشم پہ داز سے

فرشِ گل پر گر قدم رکھتا ہے وہ نازک مزاج / پاؤں اپنے پونچھتا ہے چادرِ مہتاب سے
مشتِ خاک اپنی بضاعت تھی زمیں کو دے چلے / لے گئے ہم ہاتھ خالی، عالمِ اسباب سے
پوجتا ہوں اس کو میں، کرتا ہے جس کو دیکھ کر / کعبہ سجدہ کے اشارے ابروئے محراب سے
کس نے دریا میں لبوں سے پان کا دھویا ہے رنگ / باج خواہاں ہر حباب آب ہے عناب سے

اور فہمانِ شوقِ وصل کو طورِ تجلی پہ / مزہ دیدار کا ملتا ہے بانگِ لن ترانی سے
مریدِ مرشدِ ہمت ہوں میں میری طریقت میں / کفن بھی ساتھ لینا ننگ ہے دنیائے فانی سے
میں سرگرمِ بیانِ شورشِ داغِ محبت ہوں / حذر کرتا ہے شعلہ بھی مری آتش زبانی سے
ہمیں وہ راہ بتلائی ہے خضرِ عشق نے عیشی / نشانِ زندگی پیدا ہے جس میں بے نشانی سے

محمل سے پرے قیس سے کہہ دے کوئی ہٹ جائے / ناقہ کا جگر نالہ کے صدمہ سے نہ پھٹ جائے
اس کی نگہِ مست کی تاثیر سے کیا دور / تمثال کا گر آئینہ میں پاؤں رپٹ جائے

نالہ کب ہم ناتواں کا بلند آہنگ ہے / یاں شکستِ شیشۂ دل بھی
جلوہ افروزِ تجلی کب یہاں ہو نورِ عشق / جب تلک آئینۂ دل میں ہوس کا زنگ ہے
ضعف دامنگیر ہم تنہا بیاباں پر خطر / نے غبارِ کارواں ہے نے صدائے زنگ ہے
خویش و بیگانے کو تیرے نام سے اب ننگ ہے / آہ عیشی، زندگی یہ بھی کوئی ڈھنگ ہے

نازک دلوں کو مرگ ہے غیروں کی ہمدمی / موجِ نسیم سنگِ شکستِ حباب ہے
حسنِ خرامِ یار کا میں کیا بیاں کروں / ہر نقشِ پا اک آئینۂ ماہتاب ہے
اے جوشِ موجِ گریۂ طوفاں طراز بس / ظالم بنائے خانۂ مردم خراب ہے
نخلِ مرادِ کشتۂ لب کا ترے ہنوز / ہر برگِ گل لبِ دوست لعلِ مذاب ہے

مژگانِ چشمِ اشک فشاں پر ہے یہ بہار / کچھ سبزہ جوں کنارِ آبِ رواں اگے

اٹھایا سرِ دلِ بیمار نے کیوں اپنی بالیں سے — مگر شاید کسی کے پاؤں کی آواز آئی ہے
کھلی ہے تیغِ سحر دم کیس کی زلفوں کی گرہ یار — صبا جھولی میں بھر کر نافۂ مشک لائی ہے

نے زاد ہے، نہ راحلہ نے برگ و ساز ہے — تنہا ہم اور راہ یہ دور و دراز ہے

چشم کس ترک کی شمشیر لیے پھرتی ہے — کہ قضا حسرتِ تکبیر لیے پھرتی ہے
کوئی اس فصل میں دیوانہ ہوا ہو شاید — کہ ہوا ہاتھ میں زنجیر لیے پھرتی ہے
وقفِ تشویش ہے جمعیتِ خاطر کہ صبا — نکہتِ زلف گرہ گیر لیے پھرتی ہے
بادہ نوشانِ خراباتِ مغاں مژدہ کہ آج — مغفرت، دفترِ تقصیر لیے پھرتی ہے

اس برہمن پسر کی نزاکت کو دیکھئے — جبیں پر جبیں ہے، قشقہ چندن کے بوجھ سے

عالم تقلید سے رکھا جو کچھ بڑھ کر قدم — رنج نے راحت کھائی درد درماں ہو گئے

ہوائے قدِ جاناں میں گلستاں سے نکل جاؤ — نہ پائے سرو میں اب زنداں گریباں ڈالے
بنا کر مجھ کو سر سے تا قدم اک ضعف کا پتلا — قضا نے دوش پر کیا کیا ہے بارِ گراں ڈالے
سوادِ مصر تک جذبِ محبت ساتھ آ سکے — مبادا راہ میں طرح اقامت کارواں ڈالے

تذآزادِ بتاں کا ہوا جو دیوانہ — حلقۂ سلسلۂ طوق و رسن کیا جانے
ناتوانِ مرضِ عشق کہے کیا دل کی — سانس جو لے نہیں سکتا وہ سخن کیا جانے

کام جب گریہ سے یہ دیدۂ تر لیتا ہے — قاصدِ اشک ثریا کی خبر لیتا ہے
مانعِ اہل نظر ہوں نہ کبھی روشندل — خانۂ آئینہ کب منتِ دربان لیتا ہے

صاحبِ ہمت تیر و دھار سے محفوظ ہیں — خانۂ آئینہ کا کوئی پاسباں درکار ہے
کام عالی ہمتوں کا آپ چلتا ہے رواں — کشتیِ افلاک کو کیا بادباں درکار ہے

ہر گام پائے سعی میں سو خار توڑیے — سر رشتۂ جستجو کا نہ زنہار توڑیے

دیر و حرم میں اپنے تعین کا فرق ہے دونوں گھر ایک ہیں جو یہ دیوار توڑیے
نقد ہنر کا اپنی نہ کچھ بھی ہوا رواج تقدیر ہم کو بھولی ہے کیسہ میں ڈال کے
بحر ہستی کی جو کی سیر تو مانند حباب جس کو دیکھا اسے اپنی ہی ہوا داری تھی
تا زیست چار موج جہاں میں حباب وار لطموں سے حادثات کے ہم جاں بلب رہے

انتخاب از مثنوی

زیب سر نامہ نام باری دی جس نے دلوں کو بیقراری
اشکوں کو جگر کا رنگ بخشا آہوں کو اثر کا زنگ بخشا
بخشا غم عشق نیک و بد کو پامال جنوں کیا خرد کو

نعت

شایانِ درود بے حد و عد محمود جہانیاں محمدؐ
وہ بحر و جلوۂ خدائی وہ عاشقِ ذاتِ کبریائی
وہ واقفِ سرّ عالمِ غیب وہ مجمع حسن و عشق لاریب
ہمتا نہیں کوئی اسکا مطلق جز ذات وصی پاک بر حق
شائستہ صد ہزار تسلیم بایستہ گونہ گونہ تعظیم
علّام سرائر و خفایا شاہنشہے ، ہادی البرایا
سامی حسب مراد عالم نامی لقب ، علی اعظم
لرزاں وہ بشکل مہر روشن آیا پئے سیر کو ویرزن
کوچہ میں بہت پھرا تباہی مانندِ نسیم صبح گاہی
سوز طپشِ دروں نے گھیرا دریا کی طرف تلق نے پھیرا

آیا لب جو بدیدۂ تر — مانند سحاب زار و مضطر
ٹھہرا کوئی دم پئے ساحل — لیکن نہ ہوئی کم گرمیٔ دل
اٹھا غم و درد فوج در فوج — پٹکا کیا سر بصورت موج
بیٹھا خستہ غم سے دل بھر آیا — جی سرد ہوا سے سن سنایا
رو رو کے کیا بجان محزوں — ہر جام حباب اس نے پرخوں
اک حور وش آ گئی مقابل — خورشید تھا پری شمائل
تھی شعلۂ حسن پائے تا فرق — رشک مہ و مہر غیرت برق
سرتاپا جلوہ، سر بسر ناز — کامل خوبی تمام انداز
ہم جلوۂ شعلۂ سر طور — ہم چشم غزال چشم بد دور
آشوب جہاں خرام مستی — قد سرو چمن طراز ہستی
سیمیں ذقن و کشیدہ ابرو — غنچہ دہن و کمند گیسو
رفتار پیام ناشکیبی — گفتار فسون دلفریبی
سر رشتۂ صبر و ہوش ٹوٹا — آسائش دل کا ساتھ چھوٹا
تھا راز نہاں ہوا ترانہ — تھا درد رواں ہوا ترانہ
اس شیشۂ راز پر گرا سنگ — یہ نغمہ ہوا بلند آہنگ
تھی دل میں بھرے ہزار دریا — قطرہ نہ مگر مژہ سے ٹپکا

خطباتِ شبلی

مولانا شبلی نعمانی مرحوم کی مختلف علمی و مذہبی و قومی تقریروں کا مجموعہ۔ صفحات ۱۶۴

قیمت: دو روپے ۵۰ نئے پیسے

منیجر

باب التقریظ والانتقاد

کمرشل انٹرسٹ

از
جناب مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دارالمصنفین

اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے ریسرچ اسکالر مولانا محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ موجودہ سودی بینکنگ سسٹم اور کمرشل انٹرسٹ جس کا ترجمہ مصنف تجارتی سود کے بجائے تجارتی منافع کرتے ہیں، بالکل جائز ہے، اسے ناجائز قرار دینا نہ تو شرعی نقطۂ نظر سے صحیح ہے اور نہ عقلی و معاشی نقطۂ نظر سے، مولانا نے اپنے اس دعوے کے ثبوت میں جو شرعی دلائل دیے ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ قرآن میں جس "ربوا" کی حرمت آئی ہے اس کا اطلاق تجارتی سود اور امداد باہمی انجمنوں کے سودی قرضوں پر نہیں بلکہ صرف صرفی اور مہاجنانہ سودی قرضوں پر ہوتا ہے، کیونکہ عہد نبوی میں اسی طرح کے قرضوں کا رواج تھا، اس لیے حرمت ربوا کا اطلاق صرف اسی مروج ہی صورت پر ہو سکتا ہے، اسی طرح ربو الفضل کے سلسلہ میں جتنی حدیثیں وارد ہوئی ہیں ان کے بارے میں بھی مولانا نے یہی بات ارشاد فرمائی ہے (ص ۳۰)

شرعی دلائل کے ساتھ مولانا نے کچھ عقلی و معاشی دلیلیں بھی پیش فرمائی ہیں، جن کا ماحصل

ہے کہ موجودہ دور میں کوئی ملک اپنے معاشی نظام کو سودی بینکنگ اور کمرشل انٹرسٹ کے بغیر چلا ہی نہیں سکتا، اس لیے جب تک یہ نظام (خود بخود) بدل نہ جائے اس وقت تک اس کو جائز سمجھنا چاہیے، پھر اس کو جائز سمجھنا اور اس کی ترویج کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس سے کم مایہ لوگوں کے لیے کاروباری سہارے کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے، جو بجائے خود اہم اور شریعت اسلامی کے منشا کے عین مطابق ہے

تجارتی سودی کاروبار کا یہ پہلو بظاہر بڑا روشن معلوم ہوتا ہے کہ اس سے کچھ باصلاحیت کم مایہ اور غریب لوگوں کو ایک گونہ فائدہ پہنچ جاتا ہے، لیکن اس کے اندر جو تاریکیاں پوشیدہ ہیں ان کو بھی نگاہ میں رکھنا ضروری ہے،

موجودہ جمہوری ملکوں میں اگر تجارتی سودی قرضوں سے ۵ - ۱۰ فی صدی غریبوں کو مدد مل جاتی ہے تو ۹۰ - ۹۵ فی صد رقم کا منافعہ ان لوگوں کی جیبوں میں چلا جاتا ہے، جو پہلے سے ملک کی ۷۰ - ۸۰ فی صد دولت اور ذرائع پر قابض ہوتے ہیں، اگر بینکوں کا کام یہ ہے کہ وہ کچھ مستحق لوگوں کو قرض دیتے ہیں تو ان کا کام یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ ان ذخیرہ اندوزوں اور سٹہ بازوں کو بھی مدد دیتے ہیں جو بازاروں اور منڈیوں میں روزانہ مدوجزر پیدا کرتے رہتے ہیں جس کا تجربہ خود ہندوستان اور پاکستان میں بھی ہو رہا ہے، اور حکومت اس پر قابو نہیں پا رہی ہے، پھر جن ضرورتوں کے پیش نظر سودی بینکنگ اور کمرشل انٹرسٹ کے جواز کی شکلیں پیدا کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، ان میں بجز انٹرنیشنل تجارتی معاملات کے کوئی بھی ضرورت ایسی نہیں ہے جس میں کوئی بھی اسلامی مملکت سودی کاروبار کے لیے اس قدر مجبور ہو کہ وہ اسلامی اسپرٹ کو باقی رکھتے ہوئے اپنے داخلی معاشی نظام اس کے مطابق نہ بنا سکے، جو ضرورتیں بظاہر عموم بلوی اور جواز ربا کے لیے بالکل ناگزیر معلوم ہوتی ہیں، ان کی گرفت کو یک بیک سہی

مگر بتدریج دور کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ مولانا اس کے لیے بھی کچھ مشورہ عنایت فرماتے، کمرشل انٹرسٹ کے جواز کے سلسلہ میں جو باتیں شرعی نقطۂ نظر سے کہی گئی ہیں ان میں انتہا سے زیادہ مبالغہ اور مغالطہ سے کام لیا گیا ہے،

فرض کیجئے کہ "الربا" کا اطلاق عہد نبوی میں محض صرفی اور حاجتمندانہ قرضوں کے سود پر ہوتا تھا تو اس سے یہ کلیہ کیسے بن گیا کہ اب سود کی جتنی شکلیں آیندہ پیدا ہوں گی وہ اس میں داخل نہ سمجھی جائیں گی، قرآن تو کلیات و اصول ہی بیان کرتا ہے، جزئیات پر اس کا اطلاق یا تو حدیث و آثار کی روشنی میں کیا جاتا ہے، یا پھر ائمۂ مجتہدین کے اجتہاد سے، کیا احتکار (ذخیرہ اندوزی) اور قمار (سٹہ بازی وغیرہ) کی جو نئی نئی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں، وہ سب احتکار و قمار میں داخل نہ کی جائیں گی، اسی طرح دوسرے محرمات شرعیہ کی نئی نئی صورتوں کو اس لیے محرمات میں داخل نہ کیا جائیگا کہ یہ صورتیں عہد نبوی میں موجود نہیں تھیں جبکہ واقعہ کے لحاظ سے بھی یہ صحیح نہیں ہے کہ صرفی قرض کے علاوہ تجارتی قرضوں کا وہاں رواج تھا ہی نہیں تفصیل کا یہ موقع نہیں،

مولانا نے ربوا الفضل اور تجارتی سود کی حرمت والی احادیث پر انتہائی غیر فنی اور مبالغہ آمیز بحث کی ہے، مثلاً حدیث کل قرض جر منفعۃ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کو شارح بلوغ المرام نے ساقط الاعتبار قرار دیا ہے اور اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس میں نفع کا مشروط معاملہ ہونے کا کوئی ذکر نہیں (ص ۱۶)

اگر اس حدیث میں سند و روایت کے اعتبار سے کچھ ضعف ہو بھی تو وہ دو وجہوں سے دور ہو جاتا ہے، ایک تو یہ کہ متعدد صحابہ سے یہ مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے، جس سلسلۂ روایت کو شارح بلوغ المرام نے ساقط قرار دیا ہے وہ بھی بعض موقوف متابعات کی وجہ سے قوی ہو جاتا ہے، پھر امام بیہقی نے اپنی سنن میں

ور امام سیوطی نے الجامع الصغیر میں متعدد طرق سے اسکی مرفوع روایت کی ہے،
دوسری یہ کہ صحت و عدم صحت سے قطع نظر، یہ حدیث اسلامی قانون کی ایک
مسلمہ دفعہ ہے، جس پر صحابہ، تابعین، ائمہ اربعہ اور جمہور امت نے باتفاق عمل
کیا ہے، اس لیے اس کی کلیت سلسلۂ سند کے ضعف کی وجہ سے بہر حال باطل
نہیں ہو سکتی،

مصنف کا یہ کہنا کہ اس میں نفع کا بطور معاملہ ہونے کا ذکر نہیں ہے تو اس کے
لیے مصنف کو اپنے قابل اعتماد شارح بلوغ المرام ہی کی یہ تشریح پڑھنی چاہیے :

بان ھذا محمول ان المنفعة	یہ حدیث محمول ہے اس منفعت پر
مشروطة من المقرض	جو قرض دینے والا شرط کرکے وصول
او فی حکم المشروطة ،	کرلے، اور اس منفعت پر بھی جن کا
	ذکر لفظاً تو نہ ہو لیکن حکماً وہ معاملہ
	مشروط ہی سمجھا جاتا ہو،

امام احمد سے سوال کیا گیا کہ کون سا ربٰو ہے، جس کے انکار سے کفر لازم آتا ہے
تو آپ نے فرمایا تھا، ھو الزیادة فی الدین

مولانا نے کمرشل انٹرسٹ کو مضاربت اور بیع سلم کے مماثل قرار دے کر اسلامی
قانون کی صورت اور اسپرٹ کو جس طرح مجروح کیا ہے وہ انتہائی افسوسناک ہے
مضاربت میں محض ایک کی محنت اور دوسرے کا سرمایہ ہونا ہی شرط نہیں ہے
بلکہ اس میں یہ منفی شرط بھی ہے کہ نفع فی صد کے بجائے نسبت کے اعتبار سے تقسیم ہو یعنی یہ
طے ہو کہ جو منافع ہوگا اس میں دونوں فریق $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{3}$ یا $\frac{1}{4}$ کے اعتبار سے لیں گے، پھر

مضاربت میں نقصان کا تعلق سرمایہ دار سے ہوتا ہے، مضارب پر عام حالت میں اسکی ذمہ داری نہیں ہوتی، کیا کمرشل انٹرسٹ میں بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں، کیا اگر کمرشل انٹرسٹ پر لیے ہوئے روپئے میں گھاٹا آجائے تو بینکر مقروض کا گھر نیلام نہ کرالے گا، کیا یہی صورت مضاربت میں بھی ہوتی ہے،

اسی طرح بیع سلم کی صحت سے جو چھ شرطیں فقہا نے لگائی ہیں وہ کمرشل انٹرسٹ کو اس سے بالکل جدا کر دیتی ہیں، پھر اس سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھنی چاہیے کہ اسلامی قانون میں ہم جنس اشیا کے تبادلہ اور خرید و فروخت میں جتنی پابندیاں لگائی گئی ہیں، اتنی غیر جنس کے تبادلہ اور خرید و فروخت میں نہیں لگائی گئی ہیں۔ بیع سلم میں غیر جنس یعنی سکہ اور اشیا کا تبادلہ ہوتا ہے، برخلاف اس کے کمرشل انٹرسٹ میں سکہ ہی منفعت کا سبب بنتا ہے،

اس مختصر تبصرہ میں اس کی خامیوں پر تفصیل سے کچھ کہنے کا موقع نہیں ہے اس لیے محض اشارات پر اکتفا کیا جاتا ہے،

تابعین

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور ان کے تربیت یافتہ تابعین کرام رضی اللہ عنہم تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد ان ہی کی زندگی مسلمانوں کے لیے نمونۂ عمل ہے، اس لیے سیر الصحابہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین نے اس مقدس گروہ کے حالات کا یہ تازہ مرقع مرتب کیا ہے، اس میں ۹۶ اکابر تابعین کے سوانح، ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی اور عملی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے،

(مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی) ۵۶۰ صفحے، قیمت ۶ روپے ۵۰ نئے پیسے

"منیجر"

ادبیات

غزل

از جناب چندر پرکاش جوہر بجنوری

ے کر شعورِ دید مذاقِ نظر کو میں — جلوؤں کو دیکھتا ہوں کبھی جلوہ گر کو میں
جاؤں تابِ دید اگر لمحہ بھر کو میں — آئینۂ جمال بنا لوں نظر کو میں
پھر ہے جبینِ شوق کو سجدوں کی آرزو — پھر ڈھونڈنے چلا ہوں تری سنگِ در کو میں
مڑے اقتدارِ حریمِ جمالِ دوست — یہ تاب ہی نہیں کہ اٹھاؤں نظر کو میں
رواں کے ساتھ بعد اہتمامِ شوق — طے کر رہا ہوں منزلِ شام و سحر کو میں
لتا نہیں ہوں منزلِ رفتہ سے کچھ غبار — دامن سے جھاڑ دیتا ہوں گردِ سفر کو میں
عویرِ دوست چشمِ تصور میں کھینچ کر — تسکین دے رہا ہوں مذاقِ نظر کو میں

منزل مجھے ملے نہ ملے کچھ گلہ نہیں
جوہر نہ ساتھ لوں گا مگر راہبر کو میں

غزل

از جناب رشید کوثر فاروقی

غضب ہے گردشِ لیل و نہار کا عالم — یہ زندگی ہے کہ اک انتظار کا عالم
خیالِ دوست سے آیا گلستاں کا دامن — وہی چبھن وہی نوریں غبار کا عالم

عروسِ نو کا تبسم حیا میں غلطیدہ — دمِ سحر افقِ زرنگار کا عالم
تری گلی میں صفِ عاشقانِ سجدہ گزار — کبوترانِ حرم کی قطار کا عالم
خرد کو راہ کا غم تھا جنوں کو منزل کا — وہ پیش و پس وہ یمین و یسار کا عالم
وہاں مجھے مرے علم و نظر نے پہنچایا — جہاں ہے جذبۂ بے اختیار کا عالم
شبابِ حسنِ ازل لے رہا ہے انگڑائی — کنارِ صبح میں رات آبشار کا عالم
ہوا کے شوخ ہلوروں سے کھیلتا ہوا چاک — کسی کے پیرہنِ تار تار کا عالم
کلی کلی کو بغلگیر کر رہی ہے نسیم — روش روش پہ ہے بوس و کنار کا عالم
مچل رہی ہیں سنہری عذار بزم غیں — خرامِ سایۂ ابرِ بہار کا عالم
شفق طلوع ہوئی پھر غروبِ مہر کے بعد — ترے شہید کے رخ پر نکھار کا عالم
نژادِ نو کو کہاں ہوشِ زندگی کوثر — اسے تو کھینچے شکستِ خمار کا عالم

غزل

از جناب شفقت کاظمی تلمیذ حسرت موہانی مرحوم

ہر گھڑی کربِ مسلسل میں کٹی جاتی ہے — زندگی اپنے گناہوں کی سزا پاتی ہے
یاد آؤں کہ نہ آؤں میری قسمت لیکن — ان سے اک رسم و رہِ شوق چلی جاتی ہے
یوں مرے بعد ہے دنیا پہ اداسی طاری — جیسے دنیا مرے حالات کا غم کھاتی ہے
جب کبھی آتا ہے تصور ترے احسانوں کا — ایک فریاد سی منہ سے نکل جاتی ہے
دوستو، ہو وحشتِ تنہا کی ہوا دو کہ مجھے — تم سے بچھڑے ہوئے یاروں کی مہک آتی ہے
زندگی میں کئی ایسے بھی ملے تھے ساتھی — روح اب جن کے تصور سے بھی گھبراتی ہے
غور کرتا ہوں جو شفقت کبھی تنہائی میں — اپنے حالات پہ تا دیر ہنسی آتی ہے

مطبوعاتِ جدیدہ

تشبیہاتِ رومی - از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم، ضخامت ۶۰۰ صفحے، ٹائپ خط نسخ،

قیمت ۱۵/- پتہ: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور۔

مثنوی مولانا روم کو جو مقبولیت حاصل ہے وہ کم کسی کتاب کے حصہ میں آئی ہوگی، ہر زمانہ میں علماء اور صوفیاء، دونوں نے اس کے ساتھ اعتنا کیا ہے، اور اپنی سنجیدہ سے سنجیدہ کتابوں میں اس سے استدلال کیا ہے، اقبال کے کلام کا سوز وگداز اور اثر بھی اسی روشن ضمیر پیر رومی کے معنوی فیضان کا نتیجہ ہے۔ اس کے بارے میں بعض لوگوں نے اگر یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ "ہست قرآں در زبانِ پہلوی" تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے،

جذب وشوق اور ایمان ویقین سے لبریز ان نغمہائے جاں گداز کی اس سے پہلے بھی بہت سے اہل دل اور اربابِ بصیرت اپنے اپنے رنگ میں اردو میں تشریح کر چکے ہیں۔ ان میں علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح مولانا روم اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی شرح مثنوی خاص چیز ہے، یہ نئی کتاب فلسفہ وکلام کے مشہور شارح اور فلسفی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کی آخری کتاب ہے جو ان کی موت کے بعد شائع ہوئی ہے۔ ڈاکٹر صاحب مرحوم اقبال اور رومی دونوں کے کلام کے رمز شناس اور ان پر اتھارٹی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس سے پہلے بھی وہ عارف رومی پر انگریزی اور اردو میں محققانہ کتابیں لکھ چکے ہیں، پیش نظر کتاب میں انھوں نے مولانا روم کی تشبیہات کی بڑی دلکش اور عالمانہ تشریح وتعبیر کی ہے، مولانا روم تشبیہ وتمثیل کے بادشاہ ہیں، مثنوی میں اخلاقی

روحانی، فلسفیانہ اور مابعد الطبیعی مسائل کی وضاحت کے لیے زیادہ تر انھوں نے یہی موثر اور یقین افزا اسلوب اختیار کیا ہے، فاضل مصنف نے اس کتاب میں ان تشبیہات پر بڑی دیدہ ریزی اور جامعیت کے ساتھ بحث کرکے یہ دکھایا ہے کہ مولانا روم اور اپنی عامۃ الورود تشبیہات وتمثیلات کے ذریعہ روح و زندگی، کائنات اور فلسفۂ حیات کے کیسے کیسے پیچیدہ مسئلوں کو آسانی سے سلجھاتے اور ذہن نشین کردیتے ہیں، مولانا روم کا سوز و اثر میں ڈوبا ہوا کلام اور خلیفہ صاحب جیسے ادا شناس اور نکتہ سنج کی زبان سے "ذکر اس پری وش کا اور پھر بیاں اپنا" کا مصداق ہے،

مثنوی میں کل چھ دفتر ہیں اور اس میں ان سب سے تعرض کیا گیا ہے، مرحوم کی نظر اردو، فارسی شاعری کے ساتھ انگریزی ادب پر بھی وسیع اور گہری ہے، اس لیے جابجا مطالب کی توضیح وتائید میں اس سے بھی مدد لی ہے. مثنوی کی طرح یہ کتاب بھی ایمان افروز اور عشق انگیز ہے، اور اس کی اشاعت سے اردو میں ایک مفید اور معیاری کتاب کا اضافہ ہوا ہے جس کے لیے ادارۂ ثقافت اسلامیہ مبارکباد کا مستحق ہے۔

تجربے اور روایت۔ از جناب ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، ضخامت ۲۱۵ صفحے، قیمت ــــہ پتہ: اردو اکیڈمی، سندھ، کراچی،

لائق مصنف مشہور اور مشاق اہل قلم ہیں، تنقید اور تاریخ ادب ان کا خاص موضوع ہے، اس کتاب میں انھوں نے اردو کی ابتدا سے لیکر اس وقت تک کی شاعری میں روایات و تجربوں کی تاریخ و اہمیت بیان کی ہے، چنانچہ امیر خسرو کے عہد ۱۳۲۵ء سے لیکر ۱۹۳۵ء کی ترقی پسند مصنفین کی تحریک کا اس میں ذکر ہے، اور آخری چند صفحوں میں ۱۹۴۷ء کے پرآشوب حالات اور ان کے اردو شاعری پر اثر انداز ہونے سے متعلق کچھ تفصیلات ہیں، شروع میں اردو کی نشو و نما میں مذہب و اخلاق کا حصہ، اس کی ہمہ گیری اور تجربہ و روایت کی اہمیت وغیرہ پر بحث ہے،

کتاب گو ہر لحاظ سے جامع اور مفصل تو نہیں ہے، پھر بھی اس سے ان لوگوں کے مزعومات پر اچھی خاصی ضرب پڑتی ہے، جو اردو شاعری کو گل و بلبل کا افسانہ قرار دیتے ہیں، یا اس کا رشتہ ماضی سے کاٹ کر ایک نئی نامانوس زبان کی تخلیق کرنا چاہتے ہیں، مصنف نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ "آج کوئی شخص یہ چاہے کہ اپنے لیے ایک اپنی الگ زبان کی تخلیق کرے، جن کا ماضی سے کوئی رشتہ نہ ہو تو شاید مدت العمر وہ خود ہی اپنا مخاطب اور ہم کلام رہے گا۔ اسی طرح شاعرانہ افکار، اسالیب بیان، تشبیہات اور استعارات کے گہر ہائے نایاب ایسے ورثہ کی حیثیت رکھتے ہیں جن کے بغیر آج شاعری کی محفل بالکل اجاڑ، سنسان اور ویران رہ جائے"، مصنف نے اردو شاعری کے عہد زریں کا ہیرو عام روش کے مطابق میر و مرزا کو قرار دیا ہے، میر کی حد تک تو یہ بات صحیح ہے لیکن اگر یہ عہد عہد زریں غزل گوئی کی وجہ سے قرار پایا ہے تو میر کے مقابل خواجہ میر درد کے بجائے سودا کا نام لینا صنف غزل پر بڑا ظلم ہے، بعض اور چھوٹی چھوٹی فروگذاشتوں کے باوجود کتاب مفید اور اردو تنقید اور تاریخ ادب پر کام کرنے والوں کے مطالعہ کے لائق ہے۔

گنج معانی۔ از جناب تلوک چند محروم، تقطیع خورد، کتابت، طباعت عمدہ، ضخامت ۲۴۹ صفحات، قیمت ؏ پتہ: دہلی کتاب گھر، نیا محلہ، پل بنگش دہلی۔

جناب تلوک چند اس دور کے مسلم اساتذہ میں ہیں، اور ان کو مختلف اصناف سخن پر یکساں قدرت ہے، اردو کے ساتھ فارسی شاعری کا بھی مذاق رکھتے ہیں، رباعیات محروم پر چند مہینے پہلے معارف میں تبصرہ ہو چکا ہے، "گنج معانی" ان کا دوسرا مجموعہ کلام ہے، اس کا پہلا اڈیشن عرصہ ہوا شائع ہو کر مقبول ہو چکا ہے، یہ دوسرا اڈیشن ہے،

محروم کے کلام میں بڑی رنگارنگی اور تنوع ہے، اس سے ان کی بلند بندی اور محبت نواز طبیعت اور غمگسار دل کی بھی عکاسی ہوتی ہے اور پاکیزہ ذوق اور سنجیدہ فکر و نظر کی ترجمانی بھی،

جناب مخدوم کا دل بادۂ حقیقت کا بھی لذت شناس ہے، حمد و نعت کی نظمیں اس کا بین ثبوت ہیں، عاشقانہ نظمیں اور غزلیں ان کی شاعری کے ابتدائی دور کی یادگار ہیں، آخر میں خند پارسی کے عنوان سے چند فارسی غزلیں، قطعات اور رباعیاں ہیں، طنزیہ نظموں کے علاوہ انگریزی اور فارسی کے دلچسپ اور سبق آموز اشعار کو اردو شاعری کا جامہ اس خوبی سے پہنایا ہے کہ اصل کا دھوکہ ہوتا ہے، خیالات کی بلندی و پاکیزگی کے ساتھ الفاظ کا حسن، بندش کی چستی اور زبان و بیان کی دل آویزی کلامِ مخدوم کی نمایاں خصوصیت ہے، اور اس لحاظ سے یہ مجموعہ واقعی اسم بامسمّی اور اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

غمِ ہستی ۔ از جناب شاعر بجنوری تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۶۰ مجلد مع رنگین گرد پوش، قیمت ۱۲؍ ناشر عبدالستار انصاری، نوری اکیڈمی، الہ آباد۔

یہ چند خطوط پر مشتمل ایک اصلاحی ناول ہے، لائق مصنف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ آزاد ہندوستان کی تعمیر و ترقی کے لیے ایسے لوگوں کی ضرورت ہے جو ذہنی اور اخلاقی اعتبار سے بہت بلند ہوں لیکن موجودہ تعلیم و تہذیب اور اس کے غلط اور ناقص طریقے مشرق کی قابل قدر روایات اور اخلاق کو ختم اور اخلاقی و روحانی حیثیت سے ملک کو پست اور دیوالیہ بنا رہے ہیں۔ اس لیے انھوں نے اس میں تہذیب و شرافت کی پامالی کا دردانگیز اور عبرت خیز نقشہ پیش کیا ہے، اور عفیف اور پاک لڑکے اور لڑکی کا کردار بھی دکھایا ہے، ناول اپنے مقصد کے لحاظ سے کامیاب اور کالجوں اور یونیورسٹی کے طلبہ اور طالبات کے لیے خصوصیت کے ساتھ پڑھنے کے لائق ہے۔

"م"

مجلس ادارت

(۱) جناب مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی

(۲) جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی

(۳) شاہ معین الدین احمد ندوی

(۴) سید صباح الدین عبدالرحمن ایم اے

تبع تابعین جلد اول

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابہ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے، اور صحابہ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملت اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور اُن کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، دارالمصنفین ایک جلد میں تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے، اب اُس نے اُن کے بعد کے مقدس بزرگوں اور ائمۂ دین کا مرقع تیار کرایا ہے اس میں امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، عبداللہ بن مبارک علی بن مدینی یحییٰ بن معین، امام شعبہ، امام سفیان ثوری وغیرہ کے سوانح، اور اُن کے علمی مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں اس دور کے محاسن و مثالب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

مرتبہ

مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی مؤلف اہل کتاب صحابہ و تابعین

سلسلۂ تاریخ ہند

بزمِ تیموریہ: تیموری بادشاہوں، شاہزادوں، اور شاہزادیوں کے علمی ذوق اور ان کے دربار کے امرا، شعرا اور فضلاء کا مختصر تذکرہ، ۴۰۰ صفحے قیمت عہ

بزمِ مملوکیہ: غلام سلاطین اور امراء اور شہزادیوں کی علم نوازی، معارف پروری کے حالات اور اُن کے دربار کے علما، و فضلاء ادبا و شعراء کا تذکرہ،

۳۶۴ صفحے قیمت: چہ

بزمِ صوفیہ: عہدِ تیموریہ سے پہلے کے اہلِ قلم و صاحب ملفوظات صوفیۂ کرام، شیخ ہجویریؒ، خواجۂ اجمیریؒ، خواجہ گیسو درازؒ وغیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات،

۵۳۰ صفحے، قیمت سے

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

تیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی اور معاشرتی تاریخ، جس میں اس دور کے مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے، اور ہندوؤں کے علمی کارنامے مسلمان مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں، اتر پردیش کی حکومت نے اس پر ایک ہزار روپیہ کا انعام دیا ہے،

۵۰۶ صفحے قیمت: سے

دار المصنفین کی نئی کتاب

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

اس کتاب میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ خصوصاً مسلمان حکمرانوں کے دور کے فوجی و حربی نظام آلاتِ حرب، آتشیں اسلحہ، بحری بیڑے، کوچ، کیمپ کے سامان، صف آرائی، میدانِ جنگ، محاصرہ قلعے خبر رسانی وغیرہ پر بڑی دیدہ ریزی سے معلومات فراہم کئے گئے ہیں،

مؤلفہ سید صباح الدین عبد الرحمٰن صاحب ایم اے (علیگ)

رجسٹرڈ نمبر اے ۵۲۰ جون سنہ ۱۹۶۰ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپئے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

مُصنّفات اڈیٹر معارف

سلسلۂ سیر الصحابہ

مہاجرین جلد دوم: اس میں اُن صحابۂ کرام کے حالات جمع کئے گئے ہیں جو فتحِ مکہ سے پہلے اسلام لائے اور ہجرت کی۔

۳۶۴ صفحے : قیمت : ہیر

سیر الصحابہ جلد ششم: حضرت امام حسینؓ، امیر معاویہؓ اور عبد اللہ بن زبیرؓ کے مفصل حالات، اخلاق و فضائل اور اُن کے مذہبی، اخلاقی، اور سیاسی مجاہدات اور کارناموں کا بیان، اور واقعۂ حزنیۂ کربلا کی تفصیل۔

۳۱۶ صفحے قیمت : للعہ

سیر الصحابہ جلد ہفتم: ان ۲۵۰ صحابہؓ کے حالات و سوانح اور اُن کے فضائل جو فتحِ مکہ کے بعد مشرف بہ اسلام ہوئے، یا اسلام لائے، اور شرفِ ہجرت سے محروم رہے، یا عہدِ رسالت میں کم سن تھے،

۳۳۴ صفحے قیمت : صہ

تابعین: علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور اُن کے تربیت یافتہ تابعین کرام رضی اللہ عنہم تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد انہی کی زندگی مسلمانوں کے لئے نمونۂ عمل بنی، اس میں اس مقدس گروہ میں سے چھیانوے اکابر تابعین رضی اللہ عنہم کے سوانح و حالات، اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل بیان کی گئی ہے،

۵۶۷ صفحے قیمت : ہیر

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصۂ اوّل (عہدِ رسالت و خلافتِ راشدہ) ۴۱۲ صفحے قیمت : عہ

تاریخ اسلام جلد دوم اموی خلافت کی صد سالہ سیاسی، تمدنی، اور علمی تاریخ

۳۷۶ صفحے قیمت صہ

تاریخ اسلام جلد سوم (خلافتِ عباسیہ جلد اوّل) ابو العباس سفاح ۱۳۲ھ/۷۵۰ء سے ابو اسحٰق متقی اللہ ۳۳۲ھ/۹۴۴ء تک دو صدیوں کی تاریخ،

۴۷۲ صفحے قیمت عہ

تاریخ اسلام جلد چہارم (عباسیہ دوم) عباسی خلافت کے زوال و خاتمہ کی تاریخ، اور اُن کے تمدنی، اور رفاہِ عام کے کاموں کی تفصیل، ۴۴۰ صفحے قیمت عہ

عرب کی موجودہ حکومتیں: عرب کے تفصیلی جغرافیہ اور تمام قابلِ ذکر حکومتوں نجد و حجاز، عسیر و یمن، یمن، نواحی لسقط، بحرین، کویت اور فلسطین، شام وغیرہ کے مختصر حالات ۲۰۰ صفحے قیمت ستہ

اسلام اور عربی تمدن مذہب اسلام اور اسلامی تمدن و تہذیب پر علمائے مغرب کے اعتراضات کا جواب اور یورپ پر اسلام اور مسلمانوں کے اخلاقی، علمی اور تمدنی احسانات اور اس کے اثرات و نتائج کی تفصیل، یہ کتاب الاسلام والحضارۃ العربیہ مؤلفہ کرد علی دمشقی کا ترجمہ ہے،

۴۳۲ صفحے قیمت : سہ

۸۵ ماہ ذی الحجہ ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ جون ۱۹۶۰ء عدد ۶

مضامین

مقالات

آثار علمیہ

ادبیات

شذرات

مسلم یونیورسٹی کے بارہ میں جو شکایتیں عرصہ سے سننے میں آتی ہیں ان سے ہم کو نہ واقفیت ہے اور نہ بحث، لیکن جن شکایتوں کا تعلق یونیورسٹی کے بنیادی مقاصد اور اس کی ملی و تہذیبی خصوصیات سے ہے ان کے بارہ میں ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں اور آج بھی چند باتیں کہنا ہیں، اس حقیقت سے کسی کو بھی انکار نہ ہوگا کہ مسلم یونیورسٹی مسلمانوں کا تنہا تعلیمی نہیں بلکہ ملی ادارہ بھی ہے، اور اس کا مقصد تعلیم کے ساتھ ان کی ملی و تہذیبی روایات کا تحفظ بھی ہے، اس لیے یونیورسٹی میں کسی ایسی چیز کو گوارا نہیں کیا جاسکتا جو ان مقاصد کے خلاف ہو، یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ یونیورسٹی کے بہت سے نام نہاد مسلمان اساتذہ کی زندگی اسلامی شعار کے بالکل خلاف ہے، بلکہ اس کا استخفاف کیا جاتا ہے، یونیورسٹی میں بہت سی ایسی لغو باتیں رائج ہیں جو نہ صرف اسلامی روایات بلکہ قومی و ملی حمیت کے بھی خلاف ہیں،

یونیورسٹی میں علانیہ الحاد و دہریت کی تبلیغ ہوتی ہے، کمیونسٹوں کا اثر و اقتدار روز بروز بڑھتا جاتا ہے، بہت سے کمیونسٹ کلیدی جگہوں پر قابض ہیں، اور انھوں نے اپنے اثر و اقتدار کو کمیونزم کی اشاعت کا ذریعہ بنالیا ہے، اور وہ یونیورسٹی کو کمیونزم کا گڈھ بنادینا چاہتے ہیں، اس کا اعتراف خود کمیونسٹوں کو بھی ہے کہ ان کو سب سے زیادہ کامیابی مسلم یونیورسٹی میں ہوئی ہے، چنانچہ گذشتہ سال اتر پردیش میں کمیونسٹ پارٹی کی جو کانفرنس ہوئی تھی اس کی روداد مطبوعہ

ٹائمس آف انڈیا میں یہ اعتراف موجود ہے، مسلم یونیورسٹی مسلمانوں کا سب سے بڑا ادارہ ہے، یہیں مسلمان نوجوانوں کے دل و دماغ کی پرورش ہوتی ہے' اس میں کمیونسٹوں کے اثر و اقتدار کے معنی یہ ہیں کہ ہماری پوری نسل کیونزم سے متاثر ہو جائے گی۔

کمیونسٹ نہ صرف مذہب و ملت کے دشمن ہیں بلکہ ملک و وطن کے وفادار بھی نہیں ہیں اور اور کمیونزم کی قربانگاہ پر ہر چیز کو بھینٹ چڑھا دیتے ہیں، اس لیے جو ادارے کسی مذہب و ملت سے منسوب اور اس کی روایات کے ترجمان ہوں، ان میں کیونسٹوں کا اقتدار سراسر ان کے مقاصد کے خلاف ہے، اس جمہوری دور میں کسی شخص کے خیالات پر تو پابندی نہیں لگائی جا سکتی لیکن کسی ادارہ سے وابستہ کسی کمیونسٹ کو اس کے مقاصد کے خلاف سرگرمیوں کی اجازت نہیں دیجا سکتی، یہ کوئی تعصب یا تنگ نظری نہیں بلکہ اصولی بات ہے، کیا کوئی کمیونسٹ ادارہ کسی غیر کمیونسٹ کو اپنے گھر میں بٹھا کر اس کی تخریب کی اجازت دے سکتا ہے، اگر ایسا نہیں اور یقیناً نہیں ہے تو پھر مسلم یونیورسٹی میں کمیونسٹ اساتذہ کو نہ صرف اسلام اور مسلمان دشمن بلکہ ملک و وطن کے خلاف سرگرمیوں کی اجازت کس طرح دیجا سکتی ہے،

غالباً مسلم یونیورسٹی کے دستور میں کوئی دفعہ بھی ایسی موجود ہے جس کی رو سے اس کے اساتذہ اسلامی روایات اور اسلامی کلچر کے خلاف کوئی کام نہیں کر سکتے، ایسی حالت میں تو ان کو قانوناً بھی روکا جا سکتا ہے، خیال آتا ہے کہ سر سلیمان مرحوم نے اپنی وائس چانسلری کے زمانہ میں اس قسم کی پابندی عائد کی تھی، اس وقت بڑے بڑے کمیونسٹوں نے اپنے عقائد سے اظہار برأت کیا تھا، اس لیے آج بھی یہ پابندی عائد کیجا سکتی ہے

ایک جمہوری اور سیکولر حکومت میں اقلیتوں کو اپنی ملی و تہذیبی خصوصیات برقرار رکھنے اور ان کو فروغ دینے کا پورا حق حاصل ہے، اس لیے مسلم یونیورسٹی کو اس کی خصوصیات کے ساتھ قائم رکھنا ہے، اور حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ بھی اس کام میں پوری امداد دے، یہ ایسی حقیقت ہے کہ ہندوستان کے بڑے بڑے لیڈر اس کا اعتراف کرتے چلے آتے ہیں، ایک زمانہ میں جب جامعہ ملیہ اسلامیہ کی مالی حالت زیادہ خراب تھی تو سیٹھ جمنا لال بجاج یا کسی اور ہندو صاحب ثروت نے اس شرط کے ساتھ مدد دینے کا وعدہ کیا کہ جامعہ ملیہ سے اسلامیہ کا لفظ نکالدیا جائے تو خود گاندھی جی نے اس کی مخالفت کی اور کہا کہ نہ صرف اسلامیہ کا لفظ نہیں نکالا جا سکتا بلکہ جامعہ کو اسلامی افکار و تصورات اور اسلامی تہذیب و روایات کا پورا ترجمان رہنا چاہیے، تاکہ اگر کوئی غیر مسلم اسلامی کلچر کا مطالعہ کرنا چاہے تو جامعہ میں کر سکے، اسی قسم کا خیال سی راجگوپال اچاریہ بھی مسلم یونیورسٹی کے متعلق ظاہر کر چکے ہیں،

کمیونسٹوں کے ہاتھ میں اپنی مدافعت کا ایک بڑا حربہ یہ ہے کہ جہاں کسی نے ان کی مخالفت کی یا اسلام اور مسلمانوں کا نام لیا، فوراً اس کو فرقہ پرستی سے متہم کر دیا، مگر اس قسم کے حربے اب کام نہیں دے سکتے، کمیونسٹوں کی قوم پروری اور وطن دوستی پہلے بھی ظاہر تھی، چین کی جارحیت کے بعد اور بھی بے نقاب ہو گئی ہے، فرقہ پرستی کی تردید کے لیے یہ ثبوت کافی ہے کہ مسلم یونیورسٹی کے ہندو اساتذہ کی بڑی تعداد کمیونسٹوں کی مخالفت میں مسلمان اساتذہ کے ساتھ ہے،

ہمارے خیال میں اس صورت حال کی اصلاح کی بہتر شکل یہ ہوگی کہ جس طرح یونیورسٹی کے دوسرے معاملات کی تحقیقات کے لیے کمیٹی مقرر کی گئی ہے، اسی طرح ان امور کی تحقیقات کے لیے

کمیٹی مقرر کیجائے جو یونیورسٹی کے بنیادی مقاصد اور اس کی روح کے خلاف یونیورسٹی
ہیں، یہ کمیٹی ایسے اشخاص پر مشتمل ہونی چاہیے جو قوم کے معتمد علیہ ہوں اور دینی و ملی حمیت
تے ہوں۔ وہ تحقیقات کرکے رپورٹ اور اصلاح کی تجویزیں پیش کریں، اگر یونیورسٹی کے
ل وعقد ایسا نہیں کرتے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خود ان کا دامن بھی پاک نہیں ہے،
ی نگاہ میں یونیورسٹی کے بنیادی مقاصد کی کوئی اہمیت نہیں ہے، ہم کو توقع ہے کہ وہ تمام
ن اور درد مند مسلمان جو مسلم یونیورسٹی کی خصوصیات کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں، اس مسئلہ میں متحدہ
بلند کریں گے۔

الہلال کے ایک مضمون مشہد اکبر کی الکمیت کی بحث نے بہت ناگوار شکل اختیار کرلی تھی اور
معاملہ اصولی بحث سے ہٹ کر ذاتیات پر آگیا اس وقت ہم نے اس کو ختم کرنے کی درخواست
س کا الٹا اثر ہوا اور پہلے سے بھی زیادہ لغو مضامین کا سلسلہ شروع ہوگیا، یہ مضامین ہمارے
بل اعتنا نہیں ہیں، مگر بعض دوستوں کی تحریروں پر جن سے سنجیدگی کی توقع تھی ضرور تعجب ہوا،
جوش عصبیت میں اس "غوغائے عام" میں شریک ہوکر وہی بولی بولنے لگے، اگر انھوں نے اصل مسئلہ پر
ی ہوتی اور اس سلسلہ میں جو مضامین نکلے ہیں، ان کو سامنے رکھکر محاکمہ کیا ہوتا تو ہم کو کوئی
بت نہ ہوتی، مگر انھوں نے ان سب کو نظرانداز کرکے بالکل نئی اور غیر متعلق بحثیں چھیڑ دیں
پنی صحافتی ذہانت و طباعی سے معارف کے ایک ناتمام شذرے کے ایسے ایسے معانی پہنائے اور اپنے
ذہن و دماغ سے مقدمات مرتب کرکے ایسے ایسے نتائج نکالے جو لکھنے والے کے حاشیۂ خیال
میں نہ تھے اور اس پر ایک پوری عمارت کھڑی کردی، اصل بحث سے گریز اور غیر متعلق بحثوں
الجھنے میں ان کو خاص کمال حاصل ہے، جو ان کی اکثر تحریروں میں نظر آتا ہے، یہی کمال

انھوں نے اس تحریر میں بھی دکھایا ہے، معارف اس فن میں ان کا مقابلہ نہیں کر سکتا، اور علانیہ اعتراف شکست کرتا ہے، ع بیا کہ ما سپر انداختیم گر جنگ است۔

معارف پر فرد جرم لگانے سے پہلے یہ تو دیکھنا چاہیے تھا کہ یہ بحث مدتوں سے چل رہی تھی لیکن معارف نے تعلق رکھنے کے باوجود اس میں کوئی حصہ نہیں لیا، جب وہ حد اعتدال سے گذر کر اس سطح پر آگئی کہ سید صاحبؒ پر حملے شروع ہو گئے، اس وقت معارف کو مجبوراً اس کے خلاف لکھنا پڑا، لیکن اس وقت بھی مولانا ابوالکلام کی عظمت کا دامن اس کے ہاتھ سے نہیں چھوٹا، مگر محض ان کی بعض کتابوں پر تنقید کے اشارے نے وفاداروں کو اتنا چراغ پا کر دیا کہ وہ آپے سے باہر ہو گئے، ایسی حالت میں اصل مجرم کون ہے اور صنم پرستی کا الزام کس پر عائد ہوتا ہے، الحمد للہ معارف صنم گری اور صنم پرستی کے ہر شائبہ سے پاک ہے، یہ جمال ہمنشیں ہمارے وسیع المشرب دوستوں ہی کا حصہ ہے۔

ہمارے لیے یہ بحث نہایت ہی ناپسندیدہ ہے، محض اسے رکنے کے لیے مجبوراً ہم کو اس میں حصہ لینا پڑا، اس کے آیندہ بڑھنے میں اور زیادہ ناگواری پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، اس لیے اس تحریر کے بعد اس کو ختم کیا جاتا ہے۔ اور اس کو ختم کرنے کے لیے معارف مستند اکبر کی ملکیت سے دستبرداری کا اعلان کرتا ہے، بلکہ اگر کوئی اور مضمون سید صاحبؒ اور مولانا ابوالکلام کے درمیان متنازعہ فیہ ہو تو اس سے بھی دست برداری ظاہر کرتا ہے، اگر کسی شخص کا کوئی مضمون کسی دوسرے کی جانب منسوب ہو جائے اور اس سے علم و ادب یا ملک و قوم کو کوئی فائدہ پہنچے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اصل چیز افادہ ہے، نام و نسبت نہیں،

مقالات

اجتہاد

از

جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس مدرسہ امینیہ اجمیر

(۲)

(د) تعلیم و تربیت کا انتظام:- | تعلیم و تربیت کا انتظام

قرآن حکیم میں رسول اللہؐ کے اہم مقاصد میں دونوں کا تذکرہ درج ذیل آیت میں ہے،

يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (۳ / ۵۸)

وہ رسول اللہ کی آیتیں سناتا ہے، ہر طرح کی برائیوں سے انھیں پاک کرتا ہے اور کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

ہر قسم کی تعلیم و تربیت کا ایک خاص مزاج ہوتا ہے جس پر گرد و پیش کی دنیا کا بھی لازمی اثر پڑتا ہے، اس لیے اس کے طریقۂ کار میں اس مزاج اور اثر دونوں کی رعایت ضروری ہے، ورنہ خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہونے کی توقع نہیں،

حفاظت دین کے لیے علم نبوت کی تعلیم دیجاتی ہے اور تربیت کے ذریعہ زندگی کو دائرۂ عبودیت میں ڈھالنے کی کوشش کیجاتی ہے، جن سے زندگی میں عبدیت کی شان پیدا اور زندہ رہنے کی ملت

وصلاحیت نمایاں ہوتی ہے، یہ دونوں چیزیں موجودہ نظام میں جس قدر ابھرتی ہیں وہ اہل بصیرت سے پوشیدہ نہیں ہے۔

تعلیم و تربیت کا نظام مزاج اور اثر کی رعایت سے مرتب ہونا چاہیے

اگر دینی تعلیم کو جدید نظام تعلیم کے مطابق بالکل اپٹوڈیٹ (Up to date) بنا دیا جائے تو مزاج کی رعایت نہ ہوگی، جس کی بنا پر خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہوگا، اسی طرح قدیم نظام اور طریق تعلیم پر جمے رہنے سے گرد و پیش کے اثرات نظر انداز ہو جائیں گے جس سے اس زمانہ میں کوئی اہم دینی خدمت نہ انجام پا سکے گی۔

اس لیے نہ یہ عقلمندی ہے کہ تعلیم کو کل کا ایک غیر مؤثر جزو بنا دیا جائے. طلباء اسکو محض تفریحی پیریڈ کے طور پر استعمال کریں اور نہ ان کی نفسیاتی کیفیت، طبعی صلاحیت اور جدید رجحانات کا لحاظ کیے بغیر مختلف فنون کی کتابوں کو ہمیشہ نصاب میں باقی رکھا جائے، اور سب کو ایک ہی نظام تعلیم میں جکڑنے کی کوشش کیجائے۔

"تربیت" کا طریقہ بھی حالات اور اشخاص کے مزاج کی رعایت سے بدلتا رہتا ہے، ورنہ ایک ہی حال میں ایک ہی طریقہ پر جمے رہنے سے نہ زندگی کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں اور نہ جد و جہد کی صلاحیت ابھرتی ہے۔

یہ دونوں چیزیں جس قدر اہم ہیں، بد قسمتی سے ان کی طرف سے اتنی ہی زیادہ غفلت و بے پروائی برتی جاتی ہے، اس لیے اولاً ساری اجتہادی کوششیں انھیں میں صرف کرنے کی ضرورت ہے، اس کے بغیر ساری کوششیں بڑی حد تک غیر مفید اور بے نتیجہ رہیں گی۔

دین کی جد و جہد کا واسطہ تین قسم کے لوگوں سے ہے اس لیے تین قسم کے افراد تیار ہونے چاہئیں

حفاظت دین کے سلسلہ میں دینی جد و جہد کا واسطہ عموماً تین قسم کے طبائع اور ذہنوں سے پڑتا ہے۔ (۱) عوام

(۲) متوسط طبقہ اور (۳) تعلیم یافتہ طبقہ، اس لیے دین کی ترجمانی میں ہر ایک کے مناسب حال طرز تعبیر اور طریق استدلال اختیار کرنا چاہیے، جب تک ترجمانی اور تخاطب میں ہر ایک کے ذہن اور طبیعت کا لحاظ نہ کیا جائے گا، کامیابی کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

زمانہ کے ساتھ لوگوں کے خیالات و رجحانات اور اس کے مطالبے اور تقاضے بدلتے رہتے ہیں، یہ عمومی حیثیت سے لا مذہبی کا دور ہے، مذہب اور لا مذہب کا سوال ہے، جو توقعات اور امیدیں لوگوں کو پہلے زمانہ میں مذہب سے وابستہ تھیں، اب وہ لا مذہب سے وابستہ ہوگئی ہیں، ایسی حالت میں مذہب کی نمایندگی کا کام آسان کام نہیں ہے، اور اس کے لیے نئی قسم کی صلاحیتوں کی ضرورت ہے۔

مذہبی جد و جہد میں تین قسم کے لوگوں سے واسطہ پڑتا ہے، اس لیے اس کام کے لیے تین قسم کے افراد تیار ہونے چاہئیں، جن کی ذہنی و طبعی صلاحیتوں کو دیکھ کر ان کی تعلیم و تربیت کا انتظام کیا جائے اور جس طبقہ میں کام کرنے کے وہ اہل ہوں اس کی مناسبت سے ان کی تربیت کی جائے۔

تربیت کا موجودہ طریقہ سودمند نہیں ہے اس میں از سر نو غور کی ضرورت ہے

موجودہ دور میں تعلیم سے زیادہ اہم کام تربیت کا ہے، تربیت کے ذریعہ جن "جراثیم" کو ختم کرنے اور "جن جواہر" کو ابھارنے کی ضرورت ہے۔ قوی اور جماعتی زندگی کے قیام و بقا کے لیے ان کے بغیر چارہ نہیں ہے،

پہلے زمانہ میں جبکہ قوم میں زندگی کی صلاحیت تھی، معمولی جد و جہد سے یہ کام انجام پا جاتا تھا، لیکن اب جبکہ قوم بڑی حد تک زوال کی آخری منزل پر پہنچ گئی ہے، اس مسئلہ پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے، آج دنیا جس برق رفتاری کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہے وہ ہمارے تصور و ادراک سے بھی باہر ہے، مگر اس دنیا میں رہ کر اپنا مقام پیدا کرنا اور دینی کام کو آگے بڑھانا ہے، اسلیے

اس کے طریقۂ کار پر غور کر کے اس کا نظام قائم کرنے کی ضرورت ہے،

(۳) حفاظتِ نسل کے لیے:-

حفاظت نسل کیلئے عفت و عصمت سے متعلق اخلاقی و قانونی ضابطے ہیں

(۱) وہ تمام اخلاقی و قانونی ضابطے ہیں جن کا تعلق انسان کی عفت و عصمت سے ہے۔ قرآن حکیم نے زندگی میں بے اعتدالی اور دنیوی غرور اور گھمنڈ کے اثرات و نتائج بیان کرنے کے ذیل میں فرمایا ہے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللّٰهَ عَلٰى مَا فِيْ قَلْبِهٖ وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ وَاِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِي الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيْهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (۲/۲۰۵-۲۰۴)	بعض وہ آدمی ہیں کہ دنیوی زندگی کے بارے میں ان کی باتیں تمھیں بہت ہی اچھی معلوم ہوتی ہیں اور وہ اپنے ضمیر کی پاکی پر اللہ کو گواہ ٹھہراتے ہیں حالانکہ وہ (نفسیاتی لحاظ سے) دشمنی و خصومت میں بڑے ہی سخت ہیں اور جب انھیں سرداری ملجاتی ہے تو وہ زمین میں خرابی پھیلاتے اور انسان کی کھیتی اور نسل کو ہلاک کرنے کی کوشش کرتے ہیں حالانکہ اللہ اس فساد کو کبھی پسند نہیں

الٰہی شریعت نے حفاظت نسل کے لیے عفت و عصمت کے جو اصول مقرر کیے ہیں وہ جدید دنیا اور اس سے مرعوب ذہنوں کے تصور سے بالاتر ہیں، کیونکہ دنیا کا موجودہ نظام "انسان" کے بارے میں جن نظریات و عقائد پر قائم ہے وہ الٰہی نظریات و عقائد سے مطلق مناسبت نہیں رکھتے۔ اصل اختلاف انسان کی حقیقت ہی سے شروع ہوتا ہے، پھر اس کی شان اور مقام کو برقرار رکھنے والے جملہ مسائل میں پھیل جاتا ہے[1]، ایسی صورت میں دنیا کے ہر پیدا ہونے والے سوال

---

[1] اسکی تفصیلی بحث راقم کی کتاب "عروج و زوال کا الٰہی نظام" میں ملے گی جو ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہے۔

کا خواہ کتنا ہی غیر اہم ہو، جواز شریعت میں تلاش کرنا اور جس طرح بھی ممکن ہو اس کا حل ڈھونڈھ نکالنا نہایت گمراہ کن طریقہ ہے، درحقیقت غور و فکر کے اصل مستحق وہ مسائل ہوتے ہیں جن پر قوموں اور جماعتوں کا قیام و بقاء موقوف ہوتا ہے، جن کے حل کے بغیر قومی و ملی ضرر کا اندیشہ ہو، اس قسم کے مسائل میں اصول تدریج سے کام لے کر رفتہ رفتہ اعتدال پیدا کرنے کی کوشش کیجاتی ہے۔

یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ دنیا کی ہر قوم میں "جواہر" کے ساتھ ساتھ "جراثیم" بھی پیدا ہوتے رہتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں یہ "جواہر" ہی مراد ہیں۔

الکلمۃ الحکمۃ ضالۃ المومن	حکمت کی بات مومن کی گمشدہ متاع
فحیث وجدھا فھو احق بھا	ہے، جس جگہ بھی اس کو پائے وہ اسکا
(الحدیث)	زیادہ حقدار ہے۔

ان کے جواہر ہی کے قبول کرنے ہی سے قومی زندگی پروان چڑھتی ہے لیکن مرعوب دماغ ان دونوں میں فرق نہیں کرتے اور جواہر کے ساتھ جراثیم بھی قبول کرتے ہیں، ان میں سے جو لوگ مذہب سے اپنا رشتہ منقطع نہیں کرنا چاہتے یا عام مسلمانوں کے خوف سے اپنے نفس اور قوم کو دھوکا دینے کے لیے مذہب کی آڑ میں ان جراثیم کو قبول کرتے ہیں اور مذہب کی ایسی توجیہ کرتے ہیں جس میں یہ جراثیم فٹ ہو جائیں، ان کے نزدیک جہاد کا مفہوم اس قدر وسیع ہوتا ہے کہ ان کے سارے مزعومات اس میں آجاتے ہیں، اور اس کے لیے وہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی کانٹ چھانٹ میں بھی دریغ نہیں کرتے۔

اسی لیے موجودہ دور کے "متجددین" کی نہ کوئی منزل ہے اور نہ کوئی مقام ہے، بس انکے نزدیک اجتہاد نام ہے اسلام کی خود ساختہ توجیہ کا اس سے ان کو بحث نہیں کہ اس بارہ میں دور اول میں اسلامی کردار کیا رہا ہے؟ اور اسلامی تعلیمات کے اصل حاملین نے اسکی کیا توجیہ کی ہے۔

فواحش وبدکاری کی راہوں پر پابندیاں | (ب) فواحش وبدکاری کی تمام راہوں پر پابندیاں لگائی گئی ہیں، نفس اور عقل کے تقاضوں میں توازن قائم رکھتے ہوئے ایک طرف دوسروں کی عزت وناموس کی حفاظت کا مکمل انتظام کیا گیا ہے، دوسری طرف نفسانی خواہشات کی تکمیل کی ایک حد مقرر، اور اس کے محل کی تعیین کی گئی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جامع اصول کے ذریعہ زندگی کا یہ معیار مقرر فرمایا ہے۔

لایومن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ | آدمی پورا مومن اسوقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اسکی نفسی ومزاجی کیفیت یہ نہ ہوجائے کہ دوسرے کے لیے وہی پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔

اخلاقیات میں موجودہ دنیا کی پسندیدگی وناپسندیدگی کا معیار بدل گیا ہے، اس کا نتیجہ ہے کہ عزت وناموس اور حفاظتِ نسل کی اہمیت دن بدن گھٹتی جارہی ہے، اور ایک طبقہ کے نزدیک تو تقریباً ختم ہوچکی ہے، ایسی حالت میں مذکورہ حدیث میں ایمانی زاویۂ نگاہ اور ایمان والی زندگی ہی کا معیار مراد ہوگا۔

ان کی خلاف ورزی کی تعزیرات اور سزائیں | (ج) مقررہ حدود وقیود کی خلاف ورزی کی صورت میں شریعت نے اخروی عذاب کی وعید کے ساتھ دنیاوی تعزیرات وحدود بھی مقرر کیے ہیں کہ اس کے بغیر صالح معاشرہ وجود میں نہیں آسکتا۔

شریعت نے حفاظتِ نسل کے لیے عفت وپاکدامنی کا معیار اتنا بلند کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن[1] | کوئی بدکار ایمان کی حالت میں بدکاری کرہی نہیں سکتا ہے۔

---

[1] بخاری ومسلم

دوسرا ارشاد ہے

العینان تزنیان زناھما النظر والاذنان — آنکھوں کا زنا دیکھنا، کانوں کا زنا سننا،
زناھما الاستماع واللسان — زبان کا زنا بات چیت کرنا، ہاتھ کا زنا پکڑنا
زناہ الکلام والید زناھا — اور پاؤں کا زنا چلنا ہے،
البطش والرجل زناھا الخطیٰ الخ

پھر ان چیزوں پر پابندی لگائی گئی جو نفسیاتی خواہشات کو برانگیختہ کرنے والی ہیں، اس
لہ میں شریعت نے بتدریج ان تمام چیزوں کے ختم کرنے یا ان کا استعمال بدل دینے کا حکم
جن سے اس فعل میں مدد ملتی ہے،

دنیا میں "خیر" کے ساتھ "شر" کا وجود بھی ناگزیر ہے اور اشیا میں نفع کے ساتھ نقصان
ن سے بھی انکار نہیں ہو سکتا ہے کہ اکثر چیزیں اپنی پیدائش کے لحاظ سے ہمہ وجوہ بری
یں ہوتی ہیں، بلکہ اس میں شر اور نقصان کے ساتھ خیر اور نفع کا پہلو بھی ہوتا ہے، اس لیے
ل چیز اس کا طریق استعمال ہے، اور خیر و شر کا فیصلہ غلبہ کے اعتبار سے کیا جاتا ہے،
ور ان ہی دونوں بنیادوں کو پیش نظر رکھنے سے صالح معاشرہ کی تکمیل ہوتی ہے،

تعزیر کے درجہ میں وسعت شریعت نے "حفاظت نسل" کے قوانین کی خلاف ورزی کی صورت
یں جو سزائیں مقرر کی ہیں، ان میں موقع و محل کے لحاظ سے وسعت سے کام لیا ہے، کیونکہ
تعزیری طور پر جو سزائیں دیجاتی ہیں ان میں بالعموم وسعت کا لحاظ ناگزیر ہوتا ہے، چنانچہ
فقہا رکھتے ہیں

وان رأی الامام ان یضم الی الضرب — حکومت اگر مناسب سمجھے تو تعزیر میں مار
فی التعزیر الحبس فعل (ہدایہ اولین ص ۵۱۳) — کے ساتھ قید بھی کر سکتی ہے،

حد کے مرحلہ میں سختی کا حکم ہے

لیکن جب معاملہ کی نوعیت حد (مقررہ سزا) کے مرحلہ تک پہنچ جائے اور معاشرہ بھی اسکا متحمل بن گیا ہو تو پھر مجرم کے ساتھ نہ رعایت کی گنجایش ہے اور نہ حکومت حد کے نفاذ میں لیت ولعل کی مجاز ہے، البتہ حد کے بھی درجے اور مرتبے ہیں، مثلاً ایک درجہ کا حکم قرآن میں یہ ہے

وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْکُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِکُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلًا ([illegible])	جو عورتیں بدچلنی کی مرتکب ہوں تو چاہیے کہ چار آدمیوں کی اس پر گواہی لو، اگر چار گواہ گواہی دیدیں تو پھر ایسی عورتوں کو گھروں میں بند رکھو یہانتک کہ موت ان کی عمر پوری کردے یا اللہ ان کے لیے دوسری راہ پیدا کرے،

مطلب یہ ہے کہ عمر قید کی سزا دو، اور یہ حکم اس وقت تک کے لیے ہے جب تک معاشرتی حالت دوسرے درجہ کے حکم کی متحمل نہ بن جائے، "اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلًا" سے یہی مراد ہے، ورنہ ایک ساتھ جملہ احکام کے نازل کر دینے میں کیا دشواری تھی،

ظاہر ہے کہ جو عورت بیحیائی کی اس منزل پر پہنچ چکی ہو کہ اس کی بدچلنی پر عینی شہادتیں گذر سکتی ہوں اس کی سزا مکمل "نظر بندی" کے سوا اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی ہے،

اسی سلسلہ کی دوسری آیت یہ ہے:

وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا ([illegible])	جو دو شخص تم میں سے بدچلنی کے مرتکب ہوں تو انکو اسکی پوری سزا دو کہ وہ اسکی اذیت محسوس کرنے لگیں، پھر اگر وہ دونوں توبہ کرلیں اور اص

[illegible]

یعنی اصلاح حال کی امید کے بعد عمر قید کی سزا میں تخفیف کی گنجائش ہے، ان سزاؤں
موقع و محل کے لحاظ سے بدچلنی (بدکاری) کی کئی صورتیں شامل ہو سکتی ہیں، نیز اس میں
م قید میں) تربیت کا پہلو بھی پوشیدہ ہے، ورنہ "تابا واصلحا" کا کوئی محل نہ رہے گا،
مرد کے معاملہ میں سزا پر زیادہ زور ہے، اور عورت کے بارے میں قید پر زیادہ زور ہے،
وہ سزا کی متحمل نہیں ہو سکتی ہے،

دوسرے درجہ کا حکم یہ ہے:

رجم کے حد و) اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا	زانی اور زانیہ ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو
كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ	ان دونوں پر اللہ کا قانون نافذ کرنے میں
وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ	رحم اور مہربانی نہ حائل ہونا چاہیے اگر تم اللہ
فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ	اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو، اور
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ	سزا دیتے وقت مومنوں کا ایک مجمع
عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (۲۴:۲)	موجود ہونا چاہیے۔

یہ سزا کنوارے غیر شادی شدہ کے لیے ہے، اس کے ثبوت اور نفاذ کے لیے نہایت کڑی
شرطیں مقرر ہیں، ان کے بغیر یہ حد (سزا) جاری نہیں ہو سکتی ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ سزا مجمع
کے سامنے دیجائے تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت اور سبق حاصل ہو،

شادی شدہ مجرم کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا ہے

ان ماعزا اتی النبی صلی اللہ	ماعز (ایک شخص کا نام) رسول اللہ صلعم کے
علیہ وسلم فاقر عندہ اربع	پاس آئے اور چار مرتبہ اقرار کیا تو آپؐ
مرات فامر برجمہ	رجم کا حکم دیا،

(ابوداؤد از مشکوٰۃ)

"رجم" مجرم پر پتھراؤ کرنے کو کہتے ہیں (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے) رجم کا ثبوت مختلف حدیثوں سے ملتا ہے۔ اگرچہ ان میں اختلاف بھی ہے، مگر بڑی حد تک تطبیق کی صورتیں بھی بیان کی گئی ہیں۔ البتہ رجم کے سلسلہ میں جو آیت "منسوخ التلاوۃ" کہی جاتی ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کرلیں (گو اس سے سنگین اعتراض کا دروازہ کھلتا ہے) اور اس سے رجم کا ثبوت مانیں تو پھر اس حکم کو منسوخ ماننا ہی پڑے گا، کیونکہ ایک حکم نازل ہونے کے بعد پھر اس کو اس قدر منسوخ قرار دینا کہ تلاوت کی بھی اجازت نہ باقی رہے جبکہ دوسری منسوخ آیتیں تلاوت کیجاتی ہیں، اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ قطعی طور پر اس کو بنیاد سے ختم کرنا مقصود ہو، اگر یہ مانا جائے کہ آیت رجم کی تلاوت گو منسوخ ہوگئی مگر اس کا حکم باقی ہے تو اس سے بہت سی غلط فہمیوں کا دروازہ کھلتا ہے، اس موقع پر اس کی تحقیق اور اس پر تفصیلی بحث مقصود نہیں ہے، اس موضوع پر بہت سے اصحاب علم و قلم لکھ چکے ہیں اس لیے اس کی ضرورت بھی باقی نہیں ہے، یہاں صرف حکم بیان کرنا مقصود ہے۔

اس جرم کے ثبوت کے لیے فقہا نے بڑی کڑی شرطیں رکھی ہیں، جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، اگر ان کے بعد بھی جرم ثابت ہو جائے تو پھر شریعت نے کنوارے اور شادی شدہ مجرم کے لیے مذکورہ دو سزائیں مقرر کی ہیں، جو بظاہر سخت معلوم ہوتی ہیں، لیکن یہ سختی موجودہ ماحول اور مزاج کے اعتبار سے ہے، جس میں جرم کی پرورش ہوتی ہے، ورنہ جن لوگوں کے سامنے صالح معاشرہ کا تخیل ہے اور اس فعل کے اجتماعی زندگی میں مضر اثرات ہیں ان کے نزدیک یہ سختی سختی نہیں ہے، بلکہ صحت کی بحالی کے لیے ناگزیر طور پر کڑوی دوا کا استعمال ہے کہ اس کے بغیر معاشرہ نہ صحت مند ہو سکتا ہے اور نہ ہی وہ صحت کو برقرار رکھ سکتا ہے،

بعض ترقی یافتہ ممالک میں بعض جرائم کی اس سے زیادہ سخت سزا دیجاتی ہیں۔ مثلاً

ت اور خفیہ خبر رسانی کی سزا بجلی کے کرنٹ کے ذریعہ اس طرح دی جاتی ہے کہ مجرم تڑپ
رہتا ہے اور جان نہیں نکلتی ہے،

اس قسم کی سخت سزاؤں سے ایک طرف تو فعل کی شناعت و خباثت ذہن نشین ہوتی
ہے، دوسری طرف ارتکاب کی ہمت نہیں ہوتی ہے. جس حکومت اور معاشرت میں برضا
ت عزت و ناموس پر حملہ جرم ہی نہ قرار پائے اس میں ظاہر ہے کہ نہ حفاظت نسل کی اہمیت
ہے گی نہ عزت و ناموس کی حفاظت کی کوئی ضمانت ہوگی،

ح، طلاق، نسب وغیرہ کے مسائل	(د) نکاح، طلاق، خلع، عدت، نسب وغیرہ کے مسائل میں

ن حکیم میں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ	اے ایمان والو! تمھارے لیے یہ بات جائز
لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا	نہیں کہ عورتوں کو میت کی میراث سمجھ کر
وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا	ان پر زبردستی قبضہ کرلو، اور نہ ایسا کرنا
بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا	چاہیے کہ جو کچھ مال ومتاع انھیں دے چکے ہو
أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ	اس میں سے کچھ لے نکلنے کے لیے ان پر تنگی کرو
وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ	اور انھیں روک رکھو. الا یہ کہ وہ علانیہ بدچلنی
كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا	کی مرتکب ہوئی ہوں، اور دیکھو عورتوں کے
شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا	ساتھ معاشرت کرنے میں نیکی وانصاف ملحوظ
كَثِيرًا (۴/۲۲)	رکھو، پھر اگر ایسا ہو کہ تمھیں کسی وجہ سے وہ ناپسند ہو
	تو بے ضبط اور بے قابو نہ ہو جاؤ، عجب نہیں کہ
	ایک بات تم ناپسند کرتے ہو اور اسی میں اللہ نے

آگے کی آیتیں اس سے بھی زیادہ حسن سلوک پر دلالت کرتی ہیں ،

وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّآتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا اَتَاْخُذُوْنَهٗ بُهْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِيْنًا وَكَيْفَ تَاْخُذُوْنَهٗ وَقَدْ اَفْضٰى بَعْضُكُمْ اِلٰى بَعْضٍ وَّاَخَذْنَ مِنْكُمْ مِّيْثَاقًا غَلِيْظًا (۴/۲۶)

اگر تم حسن معاشرت کے ساتھ نباہ نہ کر سکو اور ارادہ کر لو کہ ایک بیوی کو چھوڑ کر اس کی جگہ دوسری کر دو گے اور پہلی بیوی کو تم نے چاندی سونے کا ایک ڈھیر بھی مہر میں دیدیا ہو تو بھی نہیں چاہیے کہ اسے علیحدہ کرتے ہوئے اس میں سے کچھ واپس لے لو کیا تم چاہتے ہو کہ اپنا دیا ہوا مال بہتان لگا کر اور ظلم و تعدی کرکے واپس لے لو۔

طلاق کے سلسلہ میں ہے:

فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ (۲/۲۲۹)

طلاق رجعی کے بعد دو ہی راستے رہ جاتے ہیں، یا تو اچھے طریقہ پر روک لینا ہے یا پھر حسن سلوک کے ساتھ الگ کر دینا ہے، اور تمھارے لیے جائز نہیں ہے کہ جو کچھ اپنی بیویوں کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو۔

"خلع" کے بارے میں ہے:

فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ (۲/۲۲۹)

اگر تم دیکھو کہ ایسی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں اور واقعی اندیشہ ہے کہ اللہ کے ٹھہرائے ہوئے واجبات و حقوق ادا نہ ہو سکیں گے

تو پھر شوہر اور بیوی کے لیے اس میں کچھ گناہ
نہ ہوگا اگر بیوی اپنا پیچھا چھڑانے کیلئے بطور
معاوضہ کے اپنے حق میں سے کچھ دیدے اور
شوہر اسے لیکر علیحدگی پر راضی ہو جائے،

عدت کے بارے میں ہے

وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللّٰهَ رَبَّكُمْ	اور عدت کی حفاظت کرو اور اللہ سے ڈرتے رہو جو کہ تمہارا پروردگار ہے۔

"نسب" کے سلسلہ میں ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيْ اَرْحَامِهِنَّ اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ (۲۲۸)	اگر وہ اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہیں تو ان کے لیے جائز نہیں ہے کہ جو چیز اللہ نے انکے شکم میں پیدا کر دی ہو اسے چھپائیں کہ اس سے عدت میں خلل ہوگا اور نسب غیر محفوظ ہو جائیگا،

شریعت نے ان میں ہر ایک سے متعلق تفصیلی احکام بیان کیے ہیں اور جگہ جگہ حدود و قیود کی پابندی کی تاکید کی ہے، شلاً تلك حدود الله فلا تقربوها (یہ اللہ کی حدیں ہیں ان کے قریب نہ جاؤ) تلك حدود الله فلا تعتدوها (یہ اللہ کی حدیں ہیں، ان سے تجاوز نہ کرو) وغیرہ

صنفِ نازک کا مسئلہ اور اسلامی شریعت

صنفِ نازک کا مسئلہ تاریخ کے ہر دور میں بڑا نازک رہا ہے اور دنیا نے اکثر اس کے ساتھ بے انصافی کی ہے، افلاطون تک نے اس کو مشترک مال قرار دیا ہے[۱] مذہب کی بگڑی ہوئی شکلوں اور اس کے نمائندوں نے بھی اس کے

---

[۱] ملاحظہ ہو جمہوریہ افلاطون

ساتھ کچھ اچھا سلوک نہیں کیا ہے، خواہ یہ زمانہ کی ستم ظریفی ہو یا عورت کی فطری کمزوری کا نتیجہ کہ ہر دور میں اس کی قسمت کا فیصلہ مردوں کے ہاتھ میں رہا ہے، اور وہی اپنے خود غرضانہ اور نفس پرستانہ جذبات کے مطابق اس سے متعلق جملہ مسائل طے کرتے رہے ہیں، اسی کا یہ ردعمل ہے کہ اب وہ آزاد ہوکر اپنا اصلی مقام بھی چھوڑنے پر آمادہ ہے، اور تمام حدود و قیود سے بے نیاز ہوکر نیا مقام تلاش کرنے میں سرگرداں ہے، لیکن اس میں بھی اس کے رہنما مرد ہی ہیں، اس لیے توقع نہیں کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو،

لیکن الٰہی شریعت نے اسکی مستقل حیثیت تسلیم کی ہے اور دو زندگیوں کو ملاکر ایک زندگی قرار دی ہے، اور جو ذمہ داریاں اس کے سپرد کیں اور جو مقام اس کو عطا فرمایا ہے، اس میں اسکی فطری ساخت کا اعتبار کیا ہے، نہ کہ مردوں کے خود غرضانہ جذبات کا، فطری نقشہ میں جو لکیریں مشترک تھیں، ان میں دونوں کا یکساں لحاظ کیا گیا ہے، اور جو الگ الگ تھیں ان میں کچھ امتیاز ہے، اس بنا پر کچھ باتیں دونوں میں مشترک قرار پائیں اور کچھ دونوں کے لیے الگ الگ مخصوص ہیں، مگر زندگی کی تکمیل کے لیے دونوں کی یکساں ضرورت ہے اور دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں، ان دونوں کی انفرادیت اور اشتراک کو ملحوظ رکھکر شریعت نے جو آمیزہ تیار کیا ہے، درحقیقت اسی سے زندگی خوشگوار بنتی ہے، صنف نازک اپنی انفرادی خصوصیات کی بنا پر ہمہ وقت اس قابل نہیں رہتی ہے کہ زندگی کی جد و جہد کی متحمل بن سکے، اس بنا پر دونوں کے کام کے دائرے اور اس کی راہوں میں فرق کرنا ناگزیر تھا، اس لیے شریعت نے ہر ایک کی طبعی مناسبت کا لحاظ کرکے ان کے دائروں اور کام کی راہوں میں فرق کیا ہے، مگر اس سے ان کے حقوق پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے، قرآن مجید ایک دوسرے پر حقوق میں دونوں کو برابر قرار دیتا ہے،

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ — عورتوں کے لیے بھی اسی طرح کے حقوق مردوں پر ہیں جس طرح کے حقوق مردوں کے عورتوں پر ہیں۔

(۲۲۸/۲)

فقہاء نے عورتوں سے متعلق احکام پر تفصیلی بحث کی ہے، ان میں سے بعض بحثیں موجودہ حالات کے پیش نظر دشوار گذار بنگئی ہیں، اور بعض کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے، ان میں فقہاء کے اختلاف بھی مذکور ہیں، جو بڑی حد تک حالات و مقامات اور زاویۂ نگاہ کی تبدیلی پر مبنی ہیں ان سب سے مستفید ہونے، ان کی دشواریوں پر قابو پانے اور بعض مسائل پر از سر نو غور و خوض کی ضرورت ہے،

(۴) حفاظت عقل کے لیے:-

حفاظت عقل کے لیے نشہ آور چیزوں پر پابندی،	(ا) تمام نشہ آور چیزوں کے استعمال پر پابندی لگائی گئی ہے اور اس پابندی میں اصول تدریج سے کام لیا گیا ہے، مثلاً ابتدائی مرحلہ

کا یہ حکم تھا،

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ	اے پیغمبر تم سے لوگ شراب اور جوے کے بارے
قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ	میں پوچھتے ہیں، ان سے کہہ دو ان دونوں چیزوں
لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ	میں نقصان بہت ہے اور انسان کے لیے فائدے بھی ہیں
نَفْعِهِمَا (بقرہ ۲۱۹)	لیکن ان کا نقصان فائدہ سے بہت زیادہ ہے

اس آیت میں شراب اور جوے کے نفع و نقصان کے بارے میں یہ اصولی حقیقت بیان کی گئی ہے کہ چیزوں میں صرف نفع ہی نہ دیکھنا چاہیے کیونکہ کوئی چیز بھی کسی نہ کسی حیثیت سے نفع سے خالی نہیں ہوتی ہے، بلکہ نفع اور نقصان دونوں پر نظر ڈالنی چاہیے جس چیز میں نقصان زیادہ ہو اسے ترک کر دینا چاہیے، خواہ تھوڑا بہت نفع بھی حاصل ہوتا ہو اور جس چیز میں نفع زیادہ ہو اسے اختیار کرنا چاہیے خواہ اس میں تھوڑے سے نقصان کا بھی اندیشہ ہو،

قدیم زمانہ میں اور اب بھی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ شراب سے جنگ کرنے میں مدد ملتی ہے،

اور جوا حصول مال کا ذریعہ ہے، اس بارہ میں مذکورۂ بالا آیت میں ایک اصولی حقیقت بیان کرکے اس غلطی کا ازالہ کیا گیا ہے، دوسرے مرحلہ کا حکم یہ ہے،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا	اے ایمان والو، ایسا کبھی نہ کرو کہ تم نشہ
الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ	میں ہو اور نماز کا ارادہ کرو، نماز کے لیے
حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ	ضروری ہے کہ تم ایسی حالت میں ہو کہ جو کچھ
(۴۳/۶ ۱۲)	زبان سے کہو ٹھیک طور پر اسے سمجھو،

اس سے نماز کے اوقات میں شراب پینے کی ممانعت کی گئی، تیسرے مرحلہ میں بالکلیہ ممانعت کا قانون نازل ہوا ہے،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ	اے ایمان والو، شراب، جوا اور بت
وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ	گندی چیزیں ہیں، ان کا تعلق شیطانی
رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ	حرکات سے ہے، اس لیے تم پرہیز کرو
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	تاکہ فلاح پاؤ،

خلاف ورزی کی عقوبتیں سزائیں

(ب) اس حکم کی خلاف ورزی کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں، مگر ابتدائی تعزیر کے درجہ میں وسعت رکھی گئی ہے، کیونکہ اشخاص و احوال کے لحاظ سے سزا میں تفاوت ناگزیر ہے، اسی بنا پر اس بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے مختلف طرز عمل منقول ہیں،[1]

لیکن صورت حال جب "حد" کے درجہ تک پہنچ جائے تو اس کی سزا اسی کوڑے مقرر ہے، چنانچہ فقہ میں ہے:

---

[1] ملاحظہ ہو کتب احادیث

وحد الخمر والسکر فی الحر — شراب اور نشہ کی سزا اسی کوڑے ہیں، یہ

ثمانون سوطاً الاجماع الصحابة[1] — صحابہ کے اتفاق سے ثابت ہے۔

مگر عادی مجرم کے لیے اس سزا میں بھی تبدیلی کی گنجائش ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مجرم کے متعلق جو تین مرتبہ اس جرم میں ماخوذ ہو چکا تھا، فرمایا:

فان اعاد فی الرابعة فاقتلوه[2] — اور اگر چوتھی مرتبہ بھی لایا جائے تو اسکو قتل کر دو

مگر اس سے مقصود "سختی" ہے قتل نہیں، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دوسرے شخص کو جو چوتھی مرتبہ شراب نوشی میں ماخوذ ہوا تھا قتل کی سزا نہیں دی

ثم اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم — پھر ایک شخص حضورؐ کی عدالت میں لایا گیا

بعد ذالک برجل قد شرب — جس نے چوتھی مرتبہ شراب پی تھی آپ نے اس کو

فی الرابعة فضربه ولم یقتله — مار کی سزا دی اور قتل نہیں کیا،

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مقررہ سختی پر بھی مزید سختی کی گنجائش ہے۔ مگر فقہا نے ثبوت جرم اور حد کے نفاذ کے لیے جو شرطیں مقرر کی ہیں ان کے پائے جانے کے بعد ہی حد کا اجراء ہوگا، اس کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

موجودہ دور میں شراب نوشی فیشن بن گئی ہے اور ترقی کی علامت سمجھی جانے لگی ہے، لیکن کسی برائی کے عام ہو جانے سے نہ اس کی برائی میں کمی پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کے مضر اثرات سے ہی بچاؤ ہوتا ہے۔ تقریباً چودہ سو سال پہلے "شارع" نے شراب کو "ام الخبائث" قرار دیا ہے، اس کے نفسیاتی اثرات کا مشاہدہ پہلے سے زیادہ آج ہو رہا ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ ہر دور میں اس کو طبی اور اخلاقی نقطۂ نگاہ سے نہایت مضر تسلیم

---

[1] ہدایہ اولین ص ۵۰۹ [2] ترمذی وغیرہ [3] ایضاً

کیا گیا ہے، اسی بنا پر حکومتیں اس کے رواج کو کم کرنے کے لیے برابر کوشش کرتی رہی ہیں پھر بھی اس میں کامیابی نہیں ہوسکی ہے، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ قانون کے نفاذ اور معاشرہ کے سدھار کے لیے جس قسم کا طریق کار درکار ہے اس پر موجودہ حکومتیں عمل نہیں کرتی ہیں، یا تو ان میں ہی اہلیت نہیں ہوتی ہے اور یا وہ ایمانداری کے ساتھ کرنا نہیں چاہتی ہیں،

ایک مریض جس کے "اعضاء رئیسہ" پر شدید قسم کی ایسی ضربیں پڑی ہوں جس سے وہ ماؤف ہو گئے ہوں اور ان کے کام کی رفتار میں فرق آگیا ہو اس کو محض ضابطہ کی خانہ پری سے نہیں بلکہ مکمل علاج ہی سے فائدہ ہوگا، اس لیے جب تک معاشرہ کی اصلاح نہ ہو اس وقت تک محض قانونی بندش زیادہ فائدہ نہیں دے سکتی،

برائیوں اور بد عادتوں سے بچنے کی ممانعت

(ج) ان تمام برائیوں اور عادتوں سے روکا گیا جن کا اثر نفسیاتی لحاظ سے قلب و دماغ پر پڑتا ہے، قرآن مجید کی اس آیت میں اسی طرف اشارہ ہے:

لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا	ان کے پاس دل ہیں مگر تفقہ سے خالی ہیں،
وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُوْنَ بِهَا	آنکھیں ہیں مگر دیکھتے نہیں ہیں، کان ہیں
وَلَهُمْ اٰذَانٌ لَّا يَسْمَعُوْنَ بِهَا ؕ	مگر سنتے نہیں ہیں۔

جس طرح انسان کے اقوال و افعال کا اثر ظاہری اعضاء پر بھی پڑتا ہے، اس سے کہیں زیادہ باطنی اعضاء متاثر ہوتے ہیں، کن کن چیزوں سے کس کس طرح وہ اثر قبول کرتے ہیں؛ یہ بحث نہایت دقیق ہے، اور قلب و دماغ کی ذکاوت اور اثر پذیری کا مطالعہ کرنے کے لیے علمی تحقیقات کافی نہیں ہیں، بلکہ "معروف اور منکر" کی تحلیل اور اس کے نفسیاتی تجربہ کی بھی ضرورت ہے، جو حکمتِ ایمانی کے بغیر ممکن نہیں ہیں۔

تعلیم و تربیت پر زور | (د) تعلیم و تربیت پر زور دیا گیا ہے، جس سے عقل کی فطری صلاحیتیں بیدار ہوں اور اچھائیوں اور اچھی عادتوں کے ذریعہ ان میں جلا پیدا ہوتی رہے، قرآن حکیم کی سب سے پہلی آیت میں ان دونوں کا تذکرہ ہے،

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ	پڑھیے اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے پیدا کیا،
خَلَقَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ	اس نے انسان کو جمے ہوئے لہو سے پیدا کیا، پڑھیے
اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ الَّذِیْ	اور آپ کا پروردگار بہت کرم کرنے والا ہے
عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ	جس نے قلم کے ساتھ سکھایا، انسان کو سکھایا
مَا لَمْ یَعْلَمْ (۹۶)	جو کچھ وہ نہیں جانتا تھا،

اس آیت میں انسان کی پیدائش اور علم دونوں کا ایک ساتھ ذکر کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ انسانیت کے اصل جوہر علم سے جس میں تربیت بھی شامل ہے نمودار ہو سکتے ہیں، اس کے بغیر اس کی حیوانی جبلت کی اصلاح نہیں ہو سکتی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا:

الناس معادن کمعادن الذھب	لوگ سونے اور چاندی کے کانوں کے مثل
والفضة خیارھم فی الجاھلیة	ہیں جو زمانۂ جاہلیت میں اچھے تھے وہ
خیارھم فی الاسلام اذا	اسلام میں بھی اچھے ہیں، بشرطیکہ وہ تفقہ
فقھوا (الحدیث)	حاصل کریں،

"تفقہ" تعلیم و تربیت دونوں کو شامل ہے اور حدیث میں خراب اثرات دور کرنے اور اچھے کو باہر نکالنے میں ان دونوں کے کردار کی طرف اشارہ ہے،

(باقی)

مرزا مظہر جان جاناں کی فارسی شاعری

از

جناب عبدالرزاق صاحب قریشی اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ بمبئی

شاعری اور پریشاں نظری خود مرزا صاحب کے قول کے مطابق ان کے ضمیر میں تھی،[1] اپنے فارسی دیوان کے دیباچہ میں انھوں نے لکھا ہے کہ "فقیر در ہنگام جوانی بتحریک شور عشق کہ نمک خمیرش بود نالہ ہائے موزوں می کرد"[2] لیکن جب ہنگام جوانی ختم ہوگیا، تحریک شور عشق سرد پڑ گئی، سلوک کی منزلیں طے ہونے لگیں اور حجابات اٹھنے لگے تو شعر گوئی سے دلچسپی اگر جاتی نہیں رہی تو کم ضرور ہوگئی، خود مرزا صاحب کا بیان ہے کہ

> چوں بسلسلۂ حضرات نقشبندیہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین منسلک و متلزم شدم آں قدر مغلوب حال خود گشتم کہ آں کیفیات تماما از دل مسلوب گشت و اصلا در خود طاقت حرکت خلاف اتباع سنت نماند و اثری کہ از طینت باقی بود خط در انشاء اشعار بر داشت و حالا بحکم حضرات مشائخ قدس اللہ سرہم از مدت سی سال در ارشاد طالبان و تعلیم و تربیت یاران مشغولم"[3]

میر تقی میر نہ صرف یہ کہ مرزا صاحب کے ہم عصر تھے، بلکہ ان کی خدمت میں انھیں نیاز بھی حاصل تھا،

---

[1] مولوی نعیم اللہ بہرائچی: معمولات مظہریہ ص ۷ [2] مرزا مظہر: دیوان مرزا مظہر جان جاناں: دیباچہ ص ۲

[3] مولوی نعیم اللہ بہرائچی: معمولات مظہریہ ص ۱۲، ۱۳

ان کے بیان سے بھی یہی پتا چلتا ہے کہ نکات الشعرا کی تحریر کے وقت (۱۱۶۵ھ) مرزا صاحب کو شعر و شاعری سے کچھ زیادہ دلچسپی باقی نہیں رہ گئی تھی، مرزا صاحب لکھتے ہیں کہ

"اکثر اوقات در یاد الٰہی صرف می کند ...... اگر چہ شعر گفتن دون مرتبۂ اوست گاہی متوجہ این فن بی حاصل می شود"[1]

فتح علی گردیزی بھی مرزا صاحب کے ہم عصر و ہم مشرب تھے اور دہلی میں رہتے تھے، اس لیے ان کا بیان بھی "عینی شاہد" کے بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

"سرش از بلند ہمتی بشعر و شاعری فرو نمی آید و این مشغلہ را سرمایۂ افتخار نمی انگارد .....
لیکن چون عشق سخن سر رشتۂ آب و گلش ہست و ہر معنی جاگزین دلش از فرط استیلای عشق معنی ہر گاہ از صحبت صوفیان خانقاہ و مستفیدان خدا خواہ فرصتش دست بہم می دہد متوجہ این شغل بی حاصل گردد"[2]

صاحب ریاض حسنی بھی مرزا صاحب کے معاصر و معتقد ہیں، وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ

"اکثر اوقات گرامی خود را در تکرار حدیث معروف می دارد ..... از آنجا کہ آب و گلش تخمیر یافتۂ سخن است عنان اشہب فکر را در ساحت فصاحت این فن می گرداند"[3]

تذکرۂ مسرت افزا بھی مرزا صاحب کی زندگی میں (۱۱۹۳ھ) لکھا گیا اس لیے اس کے مصنف کا بیان بھی اہمیت رکھتا ہے:

"اگر چہ شعر گوئی شعار وی نیست چون چاشنی محبت چشیدہ است ..... گاہ گاہ از کشش طبع رسا، فی الضمیر را در قالب نظم فارسی و ریختہ ظاہر می کند"[4]

قائم چاندپوری نے اسی بات کو زیادہ صفائی سے یا کھل کر کہا ہے:

"در اوائل جوانی ...... بشعر و شاعری مشغول بود، آخر حال خود را از آن اندیشہ باز داشت

---

[1] میر تقی میر: نکات الشعرا ص ۵ [2] فتح علی گردیزی: تذکرۂ ریختہ گویان ص ۱۳۱ [3] عنایت اللہ فتوحات: ریاض حسنی، قلمی (کتب خانہ آصفیہ حیدر آباد) [4] ابو الحسن امیر احمد: تذکرۂ مسرت افزا بحوالہ معاصر پٹنہ جلد ۲ حصہ ۱

بر سجادۂ طاعت بفقر و قناعت می گذارد"[1]

قدرت اللہ شوق کا بھی تقریباً یہی بیان ہے،

"در ابتدائی حال عالم شباب التفات بشعر و سخن داشت . . . . از مدتی ترک سخن گوئی نمودہ سوائی شغل فقر و فنا و ارشاد طالبان کاری نداشت"[2]

مصحفی کے قول سے بھی مندرجہ بالا تذکرہ نگاروں کے بیان کی تائید ہوتی ہے،

"در ابتدائی شعور عشق در طینتش مضمر بود، اکثر شعر عاشقانہ تعبیر کردہ، چنانچہ خود میگوید

مرا چہ جرم کہ بر نالہ ام ہموزونی — غلط کنند عزیزاں بمصرع استاد"[3]

قائم، شوق اور مصحفی اگرچہ دہلی کے رہنے والے نہیں تھے لیکن یہ تینوں دہلی میں رہے، اس لیے انھوں نے جو کچھ لکھا ہے یقیناً اس میں حقیقت و صداقت کی جھلک موجود ہوگی،

خود مرزا صاحب نے بھی اپنے فارسی دیوان کے دیباچہ میں (محررہ ۱۱۷۰ھ) لکھا ہے کہ

"ہرچہ خارج ازین جمع است طرح دانند مگر از واردات تازہ کہ بسیار کم اتفاق می افتد"[4]

اسی طرح ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ

"ذوق سخن از یاد رفتہ بعد عمری غزل تازہ بر زبان رفت"[5]

اور یہ غزل بھی صرف تین اشعار پر مشتمل ہے،

ان بیانوں اور تحریروں سے ثابت ہوتا ہے کہ زندگی کا آفتاب ڈھل جانے کے بعد[6] مرزا صاحب کو شعر و شاعری سے بہت کم دلچسپی رہ گئی تھی،

---

[1] قائم چاندپوری: مخزن نکات ص ۴۳ [2] قدرت اللہ شوق: تکملۃ الشعراء قلمی (رضا لائبریری، رام پور)
[3] مصحفی: عقد ثریا ص ۵۵ [4] مرزا مظہر: دیوان مظہر جان جاناں دیباچہ ص ۲ [5] کلمات طیبات، مکتوبات مرزا صاحب مکتوب پنجاہ و نہم ص ۵۵
[6] مرزا صاحب نے ایک مکتوب میں لکھا ہے کہ "تا امروز کہ یک ہزار و صد و ہفتاد و پنج ہجری است . . . . از سی سال بہ تربیت طالبان خدا مشغول است" یعنی تقریباً ۱۱۴۵ھ سے مرزا صاحب ارشاد و ہدایت میں مشغول ہوئے، ان کا سال پیدائش ۱۱۱۰ھ یا ۱۱۱۳ھ ہے، اس لحاظ سے ۱۱۴۵ھ میں ان کی عمر تقریباً ۳۲، ۳۵ سال تھی،

تلمذ میر غلام علی آزاد بلگرامی سرو آزاد میں میر غلام نبی بلگرامی کے سلسلۂ حالات میں لکھتے ہیں کہ

"مرزا جان جاناں مظہر سلمہ اللہ تعالیٰ فنِ شعر ہندی از غلام نبی اخذ نمود"[1]

تذکرۂ حسینی کے مصنف کا بیان ہے کہ

"از مستفیدان مرزا بیدل است"[2]

صاحب تذکرۃ الشعراء نے بھی لکھا ہے کہ

"در فارسی استفادہ مرزا بیدل دارد"[3]

تذکرۃ الشعرا کے بیان کا ماخذ تذکرۂ حسینی ہے کیونکہ یہ تذکرہ ان کے آخذ میں گنا یا گیا ہے اس لیے ان دونوں بیانات کو ایک ہی سمجھنا چاہیے، لیکن ان بیانات کی تائید کسی معاصر یا بعد کے تذکرہ سے نہیں ہوتی اور اس سلسلہ خود مرزا مظہر کا یہ دعویٰ ہے کہ

بحرت کس نماند حرفِ من مظہر چو جبریلم ‌ ‌ ‌ ‌ خدا بی واسطہ تعلیم و اصلاح سخن کردہ

تخلص مرزا صاحب کے زمانہ میں ایک صاحب غلام علی نام کے تھے اور مظہر تخلص کرتے تھے، ایک دن انھوں نے مرزا صاحب سے کہا کہ میں تم سے عمر میں بڑا ہوں اور میں نے یہ تخلص پہلے اختیار کیا ہے، پھر تم نے یہ تخلص کیوں رکھا؟ مرزا صاحب نے جواب دیا کہ مجھے یہ تخلص مولوی معنوی نے عنایت کیا ہے، چنانچہ یہ طے پایا کہ مثنوی معنوی سے فال لی جائے، شاہ غلام علی نے فال نکالی تو یہ شعر نکلا:

جان اول مظہر درگاہ شد ‌ ‌ ‌ ‌ جانِ جان خود مظہر اللہ شد

آخر دونوں صاحبوں نے مظہر تخلص برقرار رکھا،

انداز شعر خوانی مرزا صاحب کے شعر پڑھنے کا انداز بہت دلکش تھا، صاحب سفینۂ ہندی

---

[1] آزاد بلگرامی: سرو آزاد ص ۳۱۳ و ۲۲۷ [2] حسین دوست سنبھلی: تذکرۂ حسینی ص ۲۲۷

[3] مولانا عبدالغنی: تذکرۃ الشعرا ص ۱۲۵ [4] آزاد بلگرامی: ید بیضا، بھگوان داس ہندی، سفینۂ ہندی قلمی (بانکی پور)

کا بیان ہے کہ :

اشعار بطوری می خواند کہ اکثری بذوق شنیدن در خدمتش حاضری می شدند۔[1]"

فارسی کلام | مرزا مظہرؒ کے فارسی کلام کا کچھ حصہ پہلی بار ۱۱۵۰ھ میں ان کے ایک مرید کی کوشش سے مرتب ہوا تھا، اور اس پر خود مرزا صاحب نے دیباچہ لکھا تھا،[2] اس کے بعد ۱۱۷۰ھ میں مرزا صاحب کو اپنے کلام کو از سر نو مکمل طور پر مرتب کرنے کا خیال پیدا ہوا، اس کا سبب خود ان کی زبان سے سنیے :

" ارباب نقل در روایت تصرفہای نمایاں کردہ نسخہ ہای غلط رواج دادند و کور سوادان چشمیکہ ندانستند از انصاف پوشیدہ نقصان عائد کشان تأمل کردند و بمغز سخن نارسیدہ در پوست این ناتوان افتادند۔[3]"

اوپر ہم نے بتایا ہے کہ مسند ارشاد و ہدایت پر بیٹھنے کے بعد مرزا صاحب کے وقت کا زیادہ حصہ مریدوں کی ہدایت و تربیت میں صرف ہوتا تھا، اور شعر گوئی کی طرف ان کی توجہ بہت کم ہوگئی تھی، انھوں نے جو کچھ کہا تھا اس کے تحفظ کا بھی کچھ زیادہ خیال نہ تھا، لیکن (۱) چونکہ شاعر کا کلام اس کی اولاد معنوی ہوتی ہے (۲) لوگوں نے ان کے کلام میں تصرف کرکے غلط اشعار کو رواج دیا اور ان پر بلا وجہ تنقیدیں ہونے لگیں (۳) اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک مرید نے یا مرزا صاحب کے الفاظ میں "نوجوانی سراپا جانی" نے منتشر اشعار کو مرتب کرنے اور غلط اشعار کی تصحیح کے لیے اصرار کیا، اس لئے مرزا صاحب نے اپنے منتشر کلام کو یکجا کرنے کی طرف توجہ کی، تلاش و جستجو کے بعد "از سفینہ ہای بسیار" بیس ہزار اشعار جمع ہوئے، ان میں سے مرزا صاحب نے صرف ایک ہزار اشعار کا انتخاب کیا اور باقی کو قلم زد کر دیا، اور دیباچہ

---

[1] بھگوان داس ہندی : سفینۂ ہندی، قلمی نسخہ (بانکی پور) [2] مرزا مظہرؒ : دیوان مظہر جان جاناں دیباچہ ص ۲ [3] ایضاً ص ۲

ں لکھا کہ "ہر چہ خارج ازیں جمع است طرح دانند مگر از واردات تازہ کہ بسیار کم اتفاق می افتد از مسودات کہن آنچہ میسر می آید واز نظری گذرد و درج نمودہ می شود مسلم است"[۱] ان کا یہ مختصر دیوان "بے ترتیب ردیف واکثرش غزلہای ناتمام" پر مشتمل ہے۔

مرزا مظہرؒ نے اردو میں بھی اشعار کہے ہیں، اگرچہ یہ اشعار تعداد میں بہت کم ہیں، لیکن معنوی لحاظ سے ان کی بڑی اہمیت ہے۔ وہ اردو شاعری کے مصلح تھے۔ اور اس کی تاریخ میں مرزا صاحب کا ممتاز مقام ہے، انھوں نے معیار تغزل کو بلند کیا، انہی کی کوشش سے "ریختی زبان" نے تہذیب و شستگی پائی، حاتم، سودا، میر، قائم وغیرہ کی کوششیں ان کے بعد شروع ہوئیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مرزا صاحب اصلاً فارسی کے شاعر تھے۔ کیفیت سے قطع نظر ان کے اشعار کی تعداد (۲۰ ہزار اشعار) بھی ان کے فارسی گو شاعر ہونے کی دلیل ہے لیکن چونکہ مرزا صاحب کا زمانہ وہ ہے جب فارسی کی طرف سے لوگوں کی توجہ کم ہونے لگی تھی۔ اردو شاعری بال و پر نکال چکی تھی، اور اردو زبان ہمہ گیر شکل اختیار کر رہی تھی، ان سب سے بڑھ کر یہ کہ خود مرزا صاحب نے اردو غزل کو تغزل کا حقیقی رنگ بخشا اور اس کو ایہام کے خرافات سے پاک کر کے شستہ و مہذب بنایا، اس لیے اردو شاعر کی حیثیت سے انھیں اتنی اہمیت حاصل ہوئی کہ لوگوں کی توجہ ان کے فارسی کلام کی طرف سے ہٹ گئی،

مرزا صاحب کے فارسی کلام کی توصیف ان کے ہمعصروں نے بھی کی ہے، اور بعد کے نقادوں نے بھی، مثلاً میر تقی میر انھیں سلیم و کلیم کا ہمپایہ مانتے ہیں[۲]، گردیزی کو ان کے فارسی اشعار میں غایت درجہ لطافت ملتی ہے، میر اشرف علی فغاں اور قدرت اللہ قاسم اوا بندی میں

---

[۱] مرزا مظہر: دیوان مظہر جان جاناں، دیباچہ ص ۲ [۲] میر تقی میر: نکات الشعرا ص ۵ [۳] فتح علی خان گردیزی: تذکرۂ ریختہ گویان ص ۱۳۱ [۴] میر اشرف علی فغاں: تذکرۃ الشعرا قلمی (رضا لائبریری رام پور)

انھیں بے مثل بتاتے ہیں[۱]۔ نواب مصطفےٰ خاں شیفتہ ان کے خیالات میں لطافت پاتے ہیں[۲]۔ صاحبِ مقالات الشعراء کو ان کے یہاں نزاکت معانی اور راوا بندی نظر آتی ہے[۳]۔

ہر بڑے شاعر کی طرح مرزا صاحب کو بھی اپنے کلام کی عظمت کا احساس تھا، چنانچہ بعض اشعار میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ مثلاً

توانذ نالہ کردن با چنیں خوبی و موزونی ۔۔۔۔ چو مظہر ہر کہ با دیوانگیہا میرزا باشد

سر فرو با کس نمی آریم در طرز سخن ۔۔۔۔ خوش ادائیہائی مظہر میرزا را بندہ ایم

حاجتم نیست بتعریف عزیزان مظہر ۔۔۔۔ کہ سخن می کند اظہار سخن دانیٔ من

کنوں ز طبع بلند خودم یقیں کردید ۔۔۔۔ کہ بر زمین غزل نیز آسمانی ہست

بحرف کس نماند حرف من مظہر چو جبریلم ۔۔۔۔ خدا بی واسطہ تعلیم و اصلاح سخن کردہ

مرزا صاحب صوفی تھے حسن مطلق کے پرستار تھے حسن کہیں ہو کسی شکل میں ہو وہ اسکی قدر کرتے تھے، اس میں ان کے مشرب کو بھی دخل ہے، وہ وحدت شہود کے ماننے والے تھے، اس لئے دنیا کی ہر شے میں انھیں حسن مطلق کا پرتو نظر آتا تھا۔ حسن کی پرستش کی وجہ سے ان کے یہاں جذبۂ فدائیت ہے، ان کے نزدیک عاشقی فن شریفانہ ہے، ان کے جذبات میں خلوص اور الفاظ میں تاثیر ہے۔ ان کا شیوۂ تسلیم و رضا محاسن کائنات وحیات کا احساس پیدا کرتا ہے، وہ اپنے اشک خوں آلود کے ہر قطرہ کو گلبرگ سے زیادہ رنگین پاتے ہیں، ان کی آہ درد آلود دنیا کا بہترین نغمہ اور مقصود عاشقی ہے، وہ اپنے آپ کو تعلیم عشق کے لقب سے یاد کرتے ہیں، اس لیے ہر غم ان کا مہمان ہوتا ہے، ان کے یہاں وصل کی تمنا اور ہجر کی بے قراری ضرور ہے لیکن محرومی و مایوسی نہیں، تڑپ اور فریاد ہے مگر نالہ و شیون اور صدائے ماتم نہیں، ان کی فغان خاموش ہے

۱۔ میر اشرف علی خاں: تذکرۃ الشعرا قلمی (رضا لائبریری رامپور) قدرت اللہ قاسم: مجموعۂ نغز، ج ۲ ص ۰۰ ۲۔ نواب مصطفےٰ خاں شیفتہ: گلشن بیخار ص ۲۲۲ ۳۔ قیام الدین حیرت اکبرآبادی: مقالات الشعرا قلمی (رضا لائبریری، رامپور)

ی نیند حرام کر دینے والی نہیں، ان کے یہاں محبوب کا احترام ہے، وہ اس کی بے رخی
اور دوسرے آزمائشی طریقوں پر داد و فریاد نہیں کرتے بلکہ خوشی کا اظہار کرتے ہیں،
سے انھیں اپنی وفا کے ثبوت بہم پہنچانے کا موقع ملتا ہے، محبوب کو اپنے سامنے دیکھ کر انکا
فریاد دست دعا میں تبدیل ہو جاتا ہے، مختصر یہ کہ ان کا کلام کیفیات عشق میں ڈوبا ہوا ہے
اس کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے، اس خصوصیت نے ان کے کلام میں شیرینی و تازگی
دی ہے، خود مرزا صاحب کو بھی اس کا احساس تھا، چنانچہ ایک مقطع میں فرماتے ہیں:

حلاوت می چکد از گفتگوی عشق ما مظہر چو برگ گل زباں را در شکر گیرد بیان ما

یہاں ہم مرزا صاحب کے چند اشعار نقل کرتے ہیں جن میں مختلف کیفیات عشق کی مصوری پائی جاتی ہے:

بنا کردند خوش رسمی بخون و خاک غلطیدن خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را

چہ خوش بردی دل تنگ ما دری واکرد خدا دراز کند عمر زخم کاری ما

لذت صد زندگی در نیم کشتن می دہد تیر مژگان بتاں پیکان زہر آلود نیست

غلام عشقم و لطف و کرم بہای منست کسی کہ بندہ بخواند مرا خدای منست

ہزار عمر فدای دمی کہ من از شوق بخاک و خوں تپم و گوئی از برای منست

کیست امروز بجز مظہر دیوانۂ ما آنکہ ہر شب بہ تمنای تو صد بار گریست

زخم دل مظہر مبادا بہ شود ہشیار باش کیں جراحت یادگار ناوک مژگان دوست

باز شاہد شد ای عاشقی گل پیرہنی مظہر ایں چاک گریبان تو بی چیزی نیست

حیف دردی کہ بجز ننگ مداوا بر داشت بہر جانی نتواں ناز مسیحا بر داشت

خدا از تہمت راحت پرستیہا نگہدارد خوشا مردی کہ درد بازش را دوا باشد

اگر چہ طاقت یک گردش نگاہم نیست خدا کند ہمہ نازش بجان من باشد

رحم برحال دلم کردی و من داغ شدم　　کاین دلی بود کہ شائستۂ آزار تو بود

آں کشتۂ بیچ حق محبت ادا نکرد　　کز بہر دست و بازوی قاتل دعا نکرد

دین ما دیدن و ہیہات کہ دیدن مشکل　　نہ رسیدن بہ بتان کفر و رسیدن مشکل

از برای سجدۂ عشق آستانی یافتم　　سرزمینی بود منظور آسمانی یافتم

سر آں غرور گردم کہ کند چو لطف بر من　　سر یازنی و پرسی کہ بگو چہ حال داری

ان تمام اشعار میں داخلی واردات کی عکاسی پائی جاتی ہے، جو ان کے کلام کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے۔ لیکن ان کا کلام خارجی کیفیات کی مصوری سے بھی خالی نہیں۔ اور ان کے یہاں اس قسم کے اشعار بھی پائے جاتے ہیں:

باشد بوصفِ لعل لبِ دلستانِ ما　　مانند غنچہ پر ز زبانہا دہانِ ما

غنچہ ساں مظہر ز خونِ دل دہن پر می شود　　یاد می آید چو آں لبہائے عنابی مرا

فشار داد نزاکت ز بسکہ رنگ ترا　　تن تو ساخت گلابی قبای تنگ ترا

ای سرو این جامۂ کوتاہ نبازی　　رعنائی معشوق ز دامان دراز است

کرو رنگین ز خط سبز تو رخسار ترا　　گلشن تصویر ز مو باغبانی می کند

از رخ پر عرقت گریہ بشور آمدہ است　　آب بر آب چو افتد بفغان می آید

می تواں داد بما خدمت خیاطی خویش　　کہ ببالای تو عمریست نظر دوختہ ایم

تخئیل کو شاعری میں بڑی اہمیت حاصل ہے، اسلوب بیان اور طرز ادا کے شیدائی بھی اسکی اہمیت سے انکار نہیں کر سکتے، کسی زبان کا شعری سرمایہ محض اسلوب بیان کیوجہ سے زندہ نہیں رہ سکتا تخئیل اور اسلوب بیان دونوں ملکر اسکو دوام بخشتے ہیں، لیکن تخئیل کے پردہ میں خیالات کے طوطا مینا بنا کر اڑانے سے شعر کی لطافت ختم ہو جاتی ہے۔

ہندوستان کے فارسی گو شعرا میں مرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی پیچیدہ تخئیل کے لیے مشہور ہیں، ان کی تخئیل اسقدر

پیچیدہ اور استعارے ایسے دور از کار ہوتے ہیں کہ پڑھنے والا الجھن میں پڑ جاتا ہے، مولانا شبلی شعر العجم میں لکھتے ہیں کہ

فغانی کے سلسلہ میں رفتہ رفتہ خیال بندی مضمون آفرینی، دقت پسندی پیدا ہوئی ..... اور یہی طرز مقبول ہوکر تمام دنیائے شاعری پر چھا گیا اور چونکہ اس طرز کی بے اعتدالی سخت مضر نتائج پیدا کرتی ہے، اس لیے ملک سخن ناصر علی، بیدل وغیرہ کے قبضۂ اقتدار میں آگیا اور اس طرح ایک عظیم الشان سلسلہ کا خاتمہ ہوگیا"[۱]

مرزا مظہرؒ کے عہد میں بیدلؔ کی شاعری کا بڑا چرچا تھا لیکن انھوں نے اپنے حسن مذاق کی وجہ سے اس رنگ کے قبول کرنے سے احتراز کیا، ان کے یہاں نہ پر پیچ تخئیل ملے گی اور نہ دور از کار استعارے، اس کے باوجود ان کی شاعری لطافت خیال سے خالی نہیں، اسکی مثالیں ملاحظہ ہوں:

قضا از مشہد ما مشت خونی دام می گیرد کہ تا رنگین کند ہنگامۂ روز قیامت را

بی کسی مشہور کرد آخر بکتائی مرا داد تشریفِ خدائی فیض تنہائی مرا

علوِ رتبہ ام در عالم بی رشتگی بنگر کہ دستم را ز عار از پا فتادن ہم نمی گیرد

شب نمودند بمن نامۂ اعمال مرا صبح دیدم کہ بدستم سر گیسوئی تو بود

داغم ز ننگ فرصتِ دل کہ چوں سپند عمرش برای نالۂ دیگر وفا نکرد

از آں پیراہن خود چاک می سازم کہ می ترسم گریبانم بمحشر آید و دامان من گیرد

حرفی نساخت نامہ برم از زبانِ یار شہرش نیامد از دل امیدوار من

مرزا صاحب بادۂ عرفاں سے سرشار تھے، اس لیے صوفیانہ خیالات ان کے کلام میں بہت نمایاں ہیں، اور اس قسم کے اشعار ان کے یہاں اس کثرت سے ہیں جس سے سلوک و تصوف

---

[۱] مولانا شبلی: شعر العجم ج ۵ ص ۶۷

کے مختلف منازل و مدارج کی پوری تشریح ہو جاتی ہے، اور موضوع کی سنجیدگی اور خشکی کے باوجود اس قسم کے اشعار میں پوری لطافت موجود ہے، مثلاً

مہر و مہ، ارض و سما آئینۂ شکل اند ہمہ ۔۔۔ می تواں یافت کہ در پردہ خود آرائی ہست

کثرت ایں نقشہا عرض تجلیہای اوست ۔۔۔ در دو عالم غیر یک نقاش کس موجود نیست

رستن از قید خودی مظہر بحق پیوستن است ۔۔۔ قطرہ بودم بحر گشتی شد گم کردہ است

مظہر طلبی کرا جہاں منزل راحت است ۔۔۔ بگذر ز تو خود در پس ایں پردہ مقام است

مفت دیدہا کہ با آئینہ خوش ہنگامہ ایست ۔۔۔ یار محو عکس خویش و عکس او حیران اوست

باکمال خود فروشیہا گرفتار خود است ۔۔۔ می کند آرایش خویش و تماشا می کند

آہ مظہر! تو کجائی کہ پی جستن تو ۔۔۔ مہ جدا، مہر جدا، چرخ جدا می گردد

وسعت مشرب چہ دنیای فراخی بودہ است ۔۔۔ چوں فلک در گردش ساغر جہانی یافتم

طرفہ شمعی تو کہ چوں صورت فانوس خیال ۔۔۔ متصل گرد تو می گردم و حیران توام

چناں از خویش می رفتم کہ ہرگز برنمی گشتم ۔۔۔ اگر می بود در دستم عنان اختیار من

انسانی زندگی کی ناپائداری اور دنیا کی بے ثباتی سے متعلق بھی مرزا صاحب کے چند اشعار سنتے چلئے، دنیا کی بے ثباتی اور انسانی حیات کی ناپائداری بڑا فرسودہ و پامال مضمون ہے ہزاروں اشعار اس موضوع پر فارسی شاعری میں ملیں گے، لیکن یہ ایک ایسا موضوع ہے جس پر طبع آزمائی کرنے سے کوئی شاعر اور خصوصاً صوفی شاعر بچ نہیں سکتا، مرزا صاحب کے ان اشعار میں ندرتِ بیان نے تازگی اور اشارہ و کنایہ نے تاثیر پیدا کر دی ہے،

مبادا بلبل دیگر پس از من آشیاں بندد ۔۔۔ قراں آویخت بر شاخ بلندی استخوانم را

عمرہا شد خوش بکنج نیستی آسودہ است ۔۔۔ مرزا مظہر حریف بزم ہست و بود نیست

یارب چہ فتاد بلبلاں را — در باغ نشان آشیاں نیست

عمر ما در عین ہشیاری بغفلت رفت حیف — آنچہ بیداری گماں کردیم خوابی بودہ است

مظہر خوش گوئی از آغاز و انجامش مپرس — گشت از خواب عدم بیدار و باز افسانہ شد

بکنج باغ ز بیداد ظالمی چند — فتادہ اند پری چند و آشیانی چند

ببلبل کجا رود، چہ کند کاندریں چمن — بشگفت غنچہ ای کہ بگلچیں خبر نشد

مرزا صاحب کے کلام میں گو بڑی متانت و سنجیدگی ہے، لیکن ان کی متانت بوجھل نہیں بلکہ لطیف و جمیل ہے، مرزا صاحب کی زندگی میں بھی متانت کے ساتھ لطافت تھی، ان کے یہاں تقدس تھا، تقشف نہیں تھا، زہد تھا، خشکی نہیں تھی، اسی لیے ان کے کلام میں نغمہ و سرود اور جوش و سرمستی کی لہریں بھی پائی جاتی ہیں، ان کے اس رنگ کے اشعار حافظ کے رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں، وہی رندی و سرمستی کا عالم ہے، جس کے لیے حافظ کا کلام ممتاز ہے، وہی سبزہ و بہار سے لطف اٹھانے کی کیفیت ہے، جس کی بہار حافظ کے کلام میں نظر آتی ہے، یوں تو مرزا صاحب کے سارے کلام میں "خمار چشم ساقی" کا اثر پایا جاتا ہے، لیکن اس رنگ کے اشعار میں یہ اثر شدید ہو جاتا ہے، مثلاً یہ اشعار

ساقی بدہ آں می کہ ز مستی نشناسم — پیمانہ کدام و لب جانانہ کدام است

جوش زد مستی ز چشم دلبراں میخانہ شد — مشت خاک می پرستاں ہیچ خود پیمانہ شد

نگاہ مست تو آں را کہ مستفید کند — ہزار پیر خرابات را مرید کند

شور باراں یزلی تا بہ سر مخمور من — پنبہ بردار از سر مینا و در گوشم گذار

بی حمایت نبود میکشی ما زاہد — سایۂ دست خدا ابر بود بر سر ما

دشت را باد بہاری ز رشک عہد مینا ساخت — ہر طرف رعنا غزالی مست خواب افتادہ است

مہتاب و شراب انتظارت این روز قیامست شب نیست

سرت گردم چو نرگس در خیال چشم مخمورت بجای اشک ہر مژگان من ساغر بروں آورد

ز گیسو بوی گل و زیک طرف پیغام یار آمد من آن دیوانه ام کز ہر دو سوی من بہار آمد

نو بہار آمد مرا زنجیر در گلشن کنید دوستان امسال تدبیرم بطور من کنید

گو ان اشعار میں ابر و باد، سبزہ و باراں اور خمار چشم ساقی کے اثر سے جوش و مستی پیدا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مرزا صاحب کے کلام کی خصوصیت ان کا جوش بیان بھی ان کے کلام کی بنیاد واردات قلبی، کیفیات عشق اور سوز و گداز پر ہے، لیکن وہ فطر زندہ دل اور شگفتہ مزاج تھے، اس لیے ان کی کیفیات عشق میں نوحۂ غم کا جوش ہے، وہ درد و الم کو مقصود عاشقی سمجھتے ہیں، اس لیے صدائے ماتم برپا نہیں کرتے بلکہ اپنے دل کو شائستۂ آزار سمجھ کر خوشی محسوس کرتے ہیں، اس لیے جذبۂ بے اختیار شوق کا اظہار بڑے جوش و مسرت کے ساتھ کرتے ہیں، جوش بیان کے لیے کسی خاص موضوع کی قید ہر قسم کے خیالات جوش کے ساتھ ظاہر کیے جا سکتے ہیں، لیکن مرزا صاحب کے کلام کی بنیاد عشق پر ہے، اس لیے یہاں ہم مثالاً صرف ایسے ہی اشعار نقل کرتے ہیں جن میں واردات عشق کا بیان پایا جاتا ہے۔

ز عشق او بداغی کی تسلی می شوم مظہر که عزم سوختن چون شعله می خواہم سراپا را

ہزار عمر فدای دمی کہ من از شوق بخاک و خوں طپم و گوئی از برای منست

در چشم من کہ بی تو دلم را قرار نیست آتش بلند گشته ز گلشن بہار نیست

حسن ادب نگر کہ بعشقت بہ چشم اشکی کہ رشک صد گہر آبدار نیست

ہیچ گلبرگ برنگ اشک خون آلود نیست ہیچ آہنگی بذوق آه درد اندود نیست

سیلِ خوں از سینۂ گرمم رواں کرد عشق ناز م اعجازش کہ طوفاں از تنور آوردہ است

شام من پرور دہ در آغوش صبح فتنہ زا روز محشر قرۃ العین شب تار منست

زند جا چاک ساز د جامہ اندازِ حسن او چو آں صہبا پر زوری کہ در مینا نمی گنجد

داغ عشق نازک تر ز حسن است ترا رنگ و مرا بو آفریدند

از برای سجدۂ عشق آستانی یافتم سرزمینی بود منظور آسمانی یافتم

گرستن نیز طرز عرض احوالست می گریم فغاں ہم طوری از اطوار گفتارست می نالم

حسن کلام کا ایک بڑا معیار اس کی تاثیر ہے، جس کے لیے سوز و گداز ضروری ہے، مرزا شگفتہ مزاجی کے ساتھ پہلو میں دل گداختہ رکھتے تھے، اس لیے ان کے اشعار سوز و گداز ...ی نہیں ہیں، لیکن ان کے سوز میں مرثیہ خوانی نہیں، سوز و گداز اور آہ و بکا دو مختلف ...ہیں، عاشق کی فغاں عام آدمی کی صدائے ماتم سے مختلف ہوتی ہے، سوز و گداز حقیقت میں لطیف درد مندانہ کیفیت کے اظہار کو کہتے ہیں، مرزا صاحب کا دل کیفیاتِ عشق سے لبریز ...اس لیے ان کے اشعار میں حسن کی تمکنت اور محبت کی رنگینی کے ساتھ ساتھ عشق کی تڑپ بھی ...اتی ہے، چند اشعار ملاحظہ ہوں،

نیا گل داشدم گاہی نہ گرد شمع گردیدم چہ واقع شد کہ آزردی چو من آزردہ جانی را

آں بلبلم کہ چوں بچمن فصل گل رسد ریزد چو برگہای خزاں بال و پر مرا

چشم من بسکہ ز محرومی دیدار گریست گریہ از رحم بریں دیدۂ خونبار گریست

جامی رحمت ای ہجوم آہ و اے سیلاب اشک یادگار از من ہمیں مشت غباری ماندہ است

شد پریشاں مجمع احباب و مدتہا گذشت ظاہرا ہاں فرقہ مظہر نام یاری ماندہ است

بیکسی را چہ بمعراج رساندی مظہر جز غم یار کسی مونس و غمخوار تو نیست

منم آن بلبل بی بال وپر کز نا امید یہا ۔۔۔ ندارم خوش کہ از گل پرسم و حرف از چمن گویم

شاعری کی ایک اہم صنعت تمثیل بھی ہے، اس صنعت نے حقیقتہً صنف کا درجہ حاصل کر لیا ہے، تمثیلی شاعری کی تعریف یہ ہے کہ شاعر ایک دعویٰ کرتا ہے اور پھر اس دعوے کی دلیل پیش کرتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ دلیل منطقی یا عقلی حیثیت سے بھی صحیح ہو، قدیم فارسی شاعری میں بھی اس کے نمونے ملتے ہیں، لیکن اس رنگ شاعری کے گل سرسبد صائب ہیں، صائب سے متاثر ہو کر ہندوستانی شعرا، میں غنی کاشمیری، ناصر علی سرہندی وغیرہ نے تمثیلی رنگ کے اشعار بہت کہے ہیں، مرزا صاحب نے جب ہوش کی آنکھیں کھولیں تو ان شعرا کا کلام زبانوں پر تھا، مگر انھوں نے یہ رنگ اختیار نہیں کیا، کیونکہ یہ رنگ ان کی طبیعت سے مناسبت نہیں رکھتا تھا، پھر بھی اس رنگ کے چند اشعار ان کے یہاں پائے جاتے ہیں اور توجہ سے پڑھنے کے لائق ہیں، مگر ان کی تمثیلیں بھی دور از کار نہیں اور نہ شعریت سے خالی ہیں۔

عیب بینان وانف از نقصان خویشم کردہ اند ۔۔۔ ہیچو عینک ساخت چشم دیگران بینا مرا

ارباب صفا دوست ز دشمن نشناسند ۔۔۔ بر روی بد و نیک در آئینہ باز است

درویش را ز نعمت دنیا نصیب نیست ۔۔۔ ہرگز شکر بکام نی بوریا نشد

بی طلب چیز یکہ می باید بہر کس می دہند ۔۔۔ از عدم نرگس عصا با چشم کور آوردہ است

سینہ ام کسب صفا از خاکساری می کند ۔۔۔ از غبار آئینہ مشق بی غباری می کند

بر اہل استقامت فیض نازل می شود مظہر ۔۔۔ نمی دانی تجلی گرد کوہ طور می گردد

تمثیلی اشعار سے عموماً اخلاقی تعلیم و تلقین کا کام لیا گیا ہے، اس لیے مرزا صاحب کے اشعار میں بھی اخلاقی تلقین ہے، لیکن فارسی میں اس رنگ کے عشقیہ اشعار کی بھی کمی نہیں، مرزا صاحب کے یہاں بھی تمثیلی رنگ کے عشقیہ اشعار پائے جاتے ہیں، مثلاً

ران ہم نالۂ دارند اما نازک است — بانگ گل این نکتہ می گوید بسر گوشی مرا

ق را اگر رخصت شوخی نمی بودی ز حسن — دست کے کردے زلیخا سوی پیراہن دراز

رنگاہ حسن را از فیض مژگانم صفات — خانۂ تصویر را جز مو قلم جاروب نیست

م بروی تو این دیدۂ پرآب گذاشت — کہ رخت تر شدہ را پا بآفتاب گذاشت

من دوست شدن لازم حسن افتاد — شمع خواہد کہ زپروانہ پری نگذارد

رزا صاحب کی شاعری اگرچہ عشقیہ ہے، لیکن ان کے یہاں اخلاقی اور حکیمانہ اشعار بھی ملتے
کی زندگی کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ ان میں استغنا اور بے نیازی بہت تھی، چنانچہ ان کے
ار میں بھی اسی فلسفۂ اخلاق کی تلقین پائی جاتی ہے،

زندگی بے منت ار آید میسر باک نیست — ہمتش نازم کہ ممنون مسیحا می شود

ز شرم آنکہ پیش تشنہ کامان تر شود — بلب جانش گر آید نام جام جم نمی گیرد

اگر مظہر باین ہمت ز خضر آب بقا خواہد — ز ننگ زندگانی تا دم مردن خجل باشد

انفعال جرم بہتر از غرور طاعت است — مظہر ای دور از حقیقت بر نماز خود مناز

شدم عزیز چمن مظہر از سبکروحی — چو بوی گل دل ہر غنچہ آشیان منست

اوالیٔ قلم رو سیر و سیاحتیم — ہر نقش پای خویش بود پای تخت ما

یہ اشعار خالی جوصلگی اور بلند ہمتی کے اعلیٰ و شریفانہ جذبات کے حامل ہونے کے ساتھ
یت سے بھی خالی نہیں، ان میں پند و موعظت کے ساتھ تغزل کی پوری روح موجود ہے،

امام ابن ماجہ اور ان کی سنن

از مولوی ضیاء الدین صاحب صلاحی رفیق دارالمصنفین

علماے اسلام نے حدیث کی جن کتابوں کو صحاح میں شامل کیا ہے ان میں سنن ابن ماجہ بھی ہے، جو مختلف حیثیتوں سے حدیث کی نہایت مشہور اور مقبول کتاب ہے اور اردو میں اسکے متعلق کوئی معلومات نہیں ہیں، اس لیے ابن ماجہ کے جو حالات تلاش و تفحص سے معلوم ہو سکے ہیں انھیں پیش کیا جاتا ہے، اور آخر میں سنن کی بعض خصوصیات کا بھی ذکر کیا جائے گا،

نام و نسب | ابن ماجہ کا نام محمد اور کنیت ابو عبداللہ تھی، باپ کا نام یزید اور دادا کا عبداللہ تھا، ابن ماجہ کے نام سے شہرت کی وجہ یہ ہے کہ ماجہ آپ کے باپ کا لقب تھا، بعض اہل سیر و تذکرہ کے نزدیک ماجہ آپ کی ماں کا نام تھا، صاحب الحطہ نے اسی کو ترجیح دی ہے، کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ یہ دادا کا لقب تھا، بعض کی رائے یہ بھی ہے کہ آپ کے والد ماجد کا اصلی نام ماجہ تھا[1] ان سب میں لقب کی روایت زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے،

علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں:

ویعرف یزید بماجة[2] یزید ماجہ کے لقب سے مشہور تھے،

پیدائش اور وطن | ایک زمانہ میں قزوین، عراق عجم (ایران) کا مشہور اور مردم خیز شہر رہ چکا ہے

[1] تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۵۳۰ بحوالہ تاریخ الرافعی والحطہ فی ذکر الصحاح الستہ ص ۱۲۸ بحوالہ تہذیب الاسماء و انجاح الحاجہ [2] تاریخ ابن کثیر ج ۱۱ ص ۵۲

یہاں بڑے بڑے علماء، نامور فضلا، اور اکابر محدثین پیدا ہوئے، علامہ ابن خلکان فرماتے ہیں:

وھی من اشھر مدن عراق العجم خرج منھا جماعۃ من العلماء [1]
یہ عراق عجم کا مشہور شہر ہے، جس کی خاک سے متعدد علماء پیدا ہوئے۔

یاقوت حموی کا بیان ہے:

وینسب الی قزوین خلق لا یحصون [2]
قزوین کی طرف بیشمار لوگ منسوب ہیں

اسی مردم خیز شہر کو علامہ ابن ماجہ کے مولد و منشا ہونے کا شرف حاصل ہے، وہ یہاں ۲۰۹ھ میں پیدا ہوئے تھے [3]

طلب علم کے لیے سفر و سیاحت امام ابن ماجہ قدرت کی طرف سے طلب علم کا غیر معمولی شوق و ذوق لیکر پیدا ہوئے تھے، چنانچہ انھوں نے دستور زمانہ کے مطابق حصول علم کے لیے دور دراز مقامات کا سفر کیا اور اس کی جستجو میں کوئی دقیقہ باقی نہیں چھوڑا، جہاں بھی علم کا سرچشمہ نظر آیا اس سے سیراب ہوئے، چنانچہ خراسان، عراق، مصر، شام، بصرہ، کوفہ، مکہ اور رے وغیرہ کے نامور محدثین اور ارباب کمال سے کسب فیض کیا۔ [4]

اساتذہ اور شیوخ ان کے اساتذہ کی تعداد بے شمار ہے، ان میں سے چند مشہور اساتذہ کے نام اور مختصر حالات تحریر کیے جاتے ہیں،

محمد بن عبد اللہ بن نمیر ان کا نام محمد کنیت ابو عبد الرحمن، باپ کا نام عبد اللہ اور دادا کا نمیر تھا، وطن کوفہ تھا، سفیان بن عیینہ، مروان بن معاویہ، اسماعیل بن علیہ، حفص بن غیاث، حمید بن

---

[1] تاریخ ابن خلکان ج ۲ ص ۴۸۴ [2] معجم البلدان ج ۷ ص ۸۲ [3] تاریخ ابن خلکان ج ۲ ص ۴۸۴ و شذرات الذہب ج ۲ ص ۱۶۴ و بستان المحدثین ص ۱۱۲ [4] تاریخ ابن خلکان ج ۲ ص ۴۸۴ و تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۲۱۰ و تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۵۳۱ و شذرات الذہب ج ۲ ص ۱۶۴ و معجم البلدان ج ۷ و بستان المحدثین ص ۱۱۲

عبدالرحمن اور وکیع بن الجراح وغیرہ سے شرف تلمذ حاصل ہے، اور اصحاب صحاح میں ان سے امام بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے براہ راست اور امام ترمذی اور نسائی نے امام بخاری کے واسطہ سے روایت کی ہے، اس زمانہ کے تمام اکابر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، ابواسمعیل ترمذی کا بیان ہے کہ امام احمد ان کا بڑا احترام کرتے تھے اور "ای فتی" (کیا خوب نوجوان) اور "درۃ العراق" (عراق کا گوہر) کہا کرتے تھے، ابن جنید کہتے ہیں کہ کوفہ میں ابن نمیر جیسا کوئی نہ تھا، ابن سنان کا بیان ہے کہ نوجوانان کوفہ میں ان سے بہتر میں نے کسی کو نہ پایا، ابن عدی فرماتے ہیں کہ میں نے حسن بن سفیان کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ابن نمیر عراق کی مشاک اور یہاں کے افاضل اشخاص میں تھے، وہ اپنے زمانہ کے مشہور محدث اور فن حدیث میں مہارت کی وجہ سے "الحافظ" کے ممتاز لقب سے یاد کیے جاتے تھے، شکل و صورت کے لحاظ سے بھی بڑے وجیہہ و شکیل واقع ہوئے تھے، علم و فضل، فہم و ذکا، زہد و اتقا اور فقر و درویشی کے جامع تھے، ابن حبان کے بیان کے مطابق ماہ شعبان ۲۳۴ھ میں وفات پائی، [1]

جبارۃ بن مغلس ان کی کنیت ابو محمد اور کوفہ میں پیدا ہوئے تھے، اکابر محدثین سے روایت کی ہے، اور ابن ماجہ اور بعض دوسرے ائمۂ حدیث نے ان سے روایات بیان کی ہیں، اگرچہ بعض محدثین نے تضعیف اور بعض نے ان کے معمولی سہو و غفلت کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ابن نمیر وغیرہ جیسے بلند پایہ محدثین نے توثیق کی ہے، وہ اپنے غیر معمولی علم و کمال کے باعث اس زمانہ کے اکابر لوگوں میں شمار ہوتے تھے، ۲۴۱ھ میں ان کی وفات ہوئی، [2]

ابراہیم بن منذر نام ابراہیم، کنیت ابو اسحٰق اور مدینہ منورہ وطن تھا، سلسلۂ نسب یوں ہے:۔ ابراہیم بن منذر بن عبد اللہ بن منذر بن مغیرہ بن عبد اللہ بن خالد بن حزام بن خویلد بن اسد الاسدی الحزامی،

---

[1] تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۲۸۲، ۲۸۳ [2] ایضاً ج ۲ ص ۵۷، ۵۸

ابن عیینہ، ولید بن مسلم، ابن وہب اور امام دار الہجرت وغیرہ سے شرف تلمذ حاصل ہے، امام بخاری، ابن ماجہ، دارمی اور ابو زرعہ وغیرہ نے براہ راست اور امام ترمذی ونسائی نے بالواسطہ روایت کی ہے،

ابراہیم بن منذر کے حفظ وضبط کی توثیق یحییٰ بن معین، امام دارقطنی، ابن حبان اور ابن وضاح جیسے اکابر محدثین اور اہل فضل وکمال نے کی ہے، ان کے فضل وکمال کی نسبت صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہوگا کہ مدینہ میں پیدا ہوئے تھے، اور امام دار الہجرت (مالکؒ) سے شرف تلمذ حاصل تھا، ان کا انتقال ۲۳۶ھ میں ہوا[۱]

عبد اللہ ابن معاویہ عبد اللہ نام، کنیت ابو جعفر اور بصرہ میں پیدا ہوئے، سلسلۂ نسب یوں ہے: عبد اللہ بن معاویہ بن موسیٰ بن ابی غلیظ بن نشیط بن مسعود بن امیہ بن خلف جمحی، انھوں نے اکابر محدثین سے کسب فیض کیا، اور جملہ محدثین مثلاً امام بخاری، امام ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے ان سے روایتیں بیان کی ہیں، ابن حبان، امام ترمذی، عباس عنبری اور مسلم بن قاسم وغیرہ نے ان کی توثیق اور صلاح وتقویٰ کی شہادت دی ہے، اپنے وطن بصرہ میں ۲۴۳ھ میں انکا انتقال ہوا[۲]

محمد بن رمح محمد نام، کنیت ابو عبد اللہ اور الحافظ کے لقب سے مشہور تھے، سلسلۂ نسب اس طرح ہے: محمد بن رمح بن مہاجر بن محرر بن سالم تجیبی،

امام مالک سے حکایتیں اور مسلم بن علی، ابن لہیعہ اور امام لیث جیسے اکابر محدثین سے روایتیں بیان کرنے کا فخر حاصل ہے، اور امام مسلم، ابن ماجہ اور بعض دوسرے جلیل القدر محدثین کو ان سے نسبت تلمذ کا شرف حاصل ہے، مشہور محدثین اور ائمۂ فن مثلاً ابو داؤد، ابن جنید، امام نسائی، ابن یونس اور ابن حبان وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، ابن حبان کے بیان کے مطابق ۲۴۳ھ

---

[۱] تہذیب التہذیب ج اول ص ۱۶۶ و ۱۶۷ [۲] ایضاً ج ۶ ص ۳۹

میں وفات ہوئی لیکن امام بخاری اور ابن قدیہ نے لکھا ہے کہ شوال ۲۴۲ھ میں وفات پائی،[1]
ابن کثیر[2] اور ابن عماد[3] نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔

ابوبکر بن ابی شیبہ | عبداللہ نام، کنیت ابوبکر، لقب الحافظ اور کوفہ کے باشندہ تھے، ان کا
سلسلۂ نسب یہ ہے: عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ ابراہیم بن عثمان عیسیٰ،

ابن ابی شیبہ نے ابوالاحوص، ابن مبارک، ابن عیاش، وکیع، ابن علیہ اور سفیان
ابن عیینہ وغیرہ اکابر محدثین سے روایت بیان کی ہے، اور ان سے امام بخاری، امام مسلم، ابوداؤد،
ابن ماجہ نے براہ راست اور امام نسائی نے بالواسطہ روایت کی ہے۔ اور امام ابن ماجہ کا ان سے
استفادہ دوسروں کی بنسبت بہت زیادہ ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں:

"از ابوبکر بن ابی شیبہ بیشتر استفادہ کردہ"[4]

تمام اکابر محدثین نے بیک زبان ہو کر ان کی توثیق کی ہے، اور (احفظ زمانہ) یعنی
اپنے زمانہ میں حدیث کے سب سے بڑے حافظ کا ممتاز لقب دیا ہے، وہ اس دور کے بڑے
نامور محدث تھے، یحییٰ ابن معین، احمد بن حنبل، اور علی بن مدینی جیسے ممتاز محدثین کے ہم پایہ اور
ہم مرتبہ تھے، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

ابو بکر بن ابی شیبۃ احد الاعلام	ابوبکر بن ابی شیبہ ایک نامور اور جلیل القدر
وائمۃ الاسلام وصاحب المصنف	امام تھے، اور انکی تصنیف مصنف ابن
الذی لم یصنف مثلہ قط لا	ابی شیبہ جیسی کوئی تصنیف نہ تو ان کے پہلے
قبلہ ولا بعدہ[5]	اور نہ ان کے بعد ہی لکھی گئی،

ان کی وفات ۷۰ سال سے زائد عمر میں محرم ۲۳۵ھ میں ہوئی۔[6]

---

[1] تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۴۴۱ و ۵-۴۶ [2] البدایہ والنہایہ ج ۱۰ ص ۳۴۴ [3] شذرات الذہب ج ۲ ص ۱۰۱ [4] بستان المحدثین ص ۱۱۲ [5] البدایہ والنہایہ ج ۱۰ ص ۳۱۵ [6] تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۳-۲

داؤد بن رشید | داؤد نام، کنیت ابوالفضل اور باپ کا نام رشید تھا،

ان کے اساتذہ میں ہشیم، ولید بن مسلم، معتمر بن سلیمان اور ابن علیہ وغیرہ اکابر محدثین شامل ہیں، اور امام ابن ماجہ اور دوسرے طالبان حدیث نے ان سے کسب فیض کیا،

امام مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ، امام دارقطنی اور یحییٰ بن معین جیسے اصحاب علم و فن نے انکے ضبط و ثقاہت کی شہادت دی ہے۔ اور ابن حبان نے بھی ثقات میں شمار کیا ہے، بمقام بغداد شعبان ۲۳۹ھ میں وفات پائی، [1]

ہشام بن عمار | ہشام نام، کنیت ابوالولید اور وطن دمشق تھا، ان کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے ہشام بن عمار بن نصر بن میسرہ بن ابان،

ان کے اساتذہ میں سفیان بن عیینہ، مالک بن انس، ولید بن مسلم، عبد الرحمن بن زید اور واثلہ وغیرہ اکابر محدثین، اور یحییٰ بن معین، امام بخاری، ابوداؤد، ابن ماجہ، امام ترمذی اور امام نسائی جیسے ائمۂ فن ان کے حلقۂ فیض میں داخل تھے، اور عام طور سے محدثین اور اصحاب فن نے ان کے ضبط و ثقاہت کی شہادت دی ہے، وہ اپنے زمانہ کے مشہور محدثین، ممتاز فقہا اور جلیل القدر اہل علم میں شمار ہوتے تھے، تجوید اور خطابت میں بڑا کمال حاصل تھا، اسی لیے دمشق کی جامع مسجد میں قاری اور خطیب مقرر کیے گئے تھے،

ان کے سنہ وفات میں اصحاب سیر و تذکرہ کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک ۲۴۵ھ اور بعض کے یہاں ۲۴۴ھ اور کچھ لوگوں کے نزدیک ۲۴۶ھ ہے، [2]

یہ امام ابن ماجہ کے سلسلہ کے چند مشہور اساتذہ کا مختصر تذکرہ تھا، جن کے ضبط و حفظ کی عام طور سے اکابر محدثین نے شہادت دی ہے،

---

[1] تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۱۸۴ [2] ایضاً ج ۱۱ ص ۵۲ تا ۵۴

تلامذہ امام ابن ماجہ ایک جلیل القدر محدث اور بلند پایہ عالم تھے، انھیں فن حدیث اور اس کے تمام متعلقات میں پورا عبور حاصل تھا، اس لیے ان کے دامنِ فیض و کمال سے بہت سے لوگ فیضیاب ہوئے، اور طالبان حدیث اور علم نبوی کے شایق ان کی خدمت میں آکر اپنی تشنگی بجھاتے تھے، علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر وغیرہ نے تلامذہ کی ایک طویل فہرست دی ہے، یہاں صرف ان کے ناموں کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

علی بن سعید بن عبداللہ الغدانی، ابراہیم بن دینار جرشی، جعفر بن ادریس، احمد بن ابراہیم قزوینی، ابوالطیب احمد بن روح مشعرانی، اسحاق بن محمد قزوینی حسین بن علی بن برانیاد سلیمان بن یزید قزوینی، محمد بن عیسیٰ صفار، ابوالحسن علی بن ابراہیم، ابوعمر احمد بن محمد بن حکیم مدنی سعدون اور ابراہیم بن دینار وغیرہ۔

حافظ ابن حجر رافعی کا قول نقل فرماتے ہیں:

والمشهورون برواية السنن	سنن کی روایت کرنے والوں میں ابوالحسن
ابوالحسن بن القطان وسليمان	بن قطان، سلیمان بن یزید، ابوجعفر محمد بن
بن يزيد وابو جعفر محمد بن عيسى	عیسی اور ابوبکر حامد ابہری بہت زیادہ
وابوبكر حامد الابهری[1]	مشہور ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب تحریر فرماتے ہیں،

"ابوالحسن قطان کہ صاحب روایت سنن اوست از جملہ شاگردان رشید اوست"[2]

ابن ماجہ کی توثیق امام ابن ماجہ کی عظمت و جلالت اور ضبط و ثقاہت کے لیے یہ کافی ہے کہ امت نے سنن ابن ماجہ کو بھی صحاح میں شامل کیا ہے، اگرچہ بعض محدثین نے اس سلسلہ میں اختلاف

---

[1] تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۵۳۰ بحوالہ تاریخ قزوین [2] بستان المحدثین ص ۱۱۲

کا بھی اظہار کیا ہے، مگر ان کا یہ تردد صحیح نہیں، آیندہ اس پر تفصیل سے بحث کی جائے گی، یہاں ضبط وثقاہت کے متعلق علماء و محدثین اور ائمۂ فن کے اقوال نقل کیے جاتے ہیں۔

حافظ ابویعلی خلیلی فرماتے ہیں:

ثقة کبیر متفق علیه محتج به له معرفة بالحدیث وحفظ وله مصنفات فی السنن والتفسیر والتاریخ قال وکان عارفا بهذا الشان[1]	وہ ایک معتبر، بلند پایہ اور لائق حجت واستناد شخص تھے، جن کی عظمت وثقاہت پر اتفاق ہے، انھیں حدیث سے پوری واقفیت تھی، اور وہ اس کے حافظ تھے، سنن، تفسیر اور تاریخ میں انکی کتابیں ہیں اور وہ ان تمام فنون کے بڑے واقف کار اور ماہر تھے۔

علامہ ابن خلکان لکھتے ہیں،

کان اماماً فی الحدیث عارفا بعلومه وجمیع ما یتعلق به[2]	وہ فن حدیث میں امامت کا درجہ اور اسکے تمام شعبوں اور متعلقات پر بڑی وسیع اور گہری نظر رکھتے تھے۔

علامہ ابن اثیر فرماتے ہیں

وله ایضاً کتاب السنن وکان عاقلاً اماما، عالما[3]	وہ صاحب سنن، ذی فہم، صاحب علم اور امام المحدثین تھے،

علامہ ابن جوزی کا بیان ہے

وصنف السنن والتاریخ والتفسیر	سنن، تاریخ اور تفسیر کی کتابیں تصنیف کیں

---

[1] تہذیب جلد ۹ ص ۵۳۱ [2] تاریخ ابن خلکان ج ۲ ص ۲۸۴ [3] کامل ابن اثیر ج ۷ ص ۲۹۰ مطبوعہ لیڈن

وکان عارفا بھذا الشان[1]	اور ان تمام علوم پر پوری نظر رکھتے تھے،

ابو الفداء کا بیان ہے:

مصنف کتاب السنن وکان اماما فی الحدیث عارفا بعلومه وجمیع ما یتعلق به[2]	سنن کے مصنف اور امام المحدثین تھے حدیث اور اس کے متعلقات میں بڑی مہارت رکھتے تھے،

ابن ناصر الدین فرماتے ہیں:

احد الائمة الاعلام وصنف السنن احد کتب الاسلام حافظ ثقة کبیر[3]	مشہور علماء اسلام میں علامہ ابن ماجہ بھی ایک ہیں جو صاحب سنن ہیں اور یہ سنن اسلام کی عظیم ترین کتابوں میں سے ایک ہے، امام ابن ماجہ حافظ الحدیث، معتبر اور بلند پایہ شخص تھے،

ان بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن ماجہ اپنے علمی تبحر، فن حدیث میں مہارت اور ضبط و ثقاہت کے لحاظ سے اکابر علماء اسلام اور مشہور ائمۂ حدیث میں شمار کیے جاتے ہیں، اسکی مزید تفصیل آیندہ اوراق میں ملے گی،

امام ابن ماجہ کا امتیاز امام ابن ماجہ اس دور میں پیدا ہوئے جو مسلمانوں کے علمی عروج و کمال کا دور سمجھا جاتا ہے، اس زمانہ میں فن حدیث کا بڑا چرچا اور فروغ تھا، اور اس دور سے زیادہ مجموعی طور پر اس کی خدمت و اشاعت کبھی نہ ہوسکی، نامور محدثین اور تاریخ اسلام کے اساطین سے یہ زمانہ سب سے زیادہ معمور نظر آتا ہے، امام ابن ماجہ اسی علمی عروج و کمال کے زمانے میں پیدا ہوئے تھے، اس لیے قدرتی طور پر انھوں نے فن حدیث میں خاص امتیاز حاصل کیا، اور آپ کا شمار اس زمانہ

---

[1] المنتظم فی تاریخ الملوک والامم ج ۵ ص ۹۰ [2] تاریخ ابو الفداء ج ۲ ص ۵۴

کے اکابر محدثین میں ہوتا ہے، اور آپ کی تالیف سنن اس پر شاہد ہے، ابن ماجہ کا علم محض حدیث ہی تک محدود نہیں تھا، فقہ، اصول فقہ، تفسیر و تاریخ وغیرہ میں بھی انھیں کامل دستگاہ حاصل تھی، وله مصنفات فی السنن والتفسیر والتاریخ وکان عارفا بهذا الشان.

لیکن سب سے زیادہ امتیاز اور کمال فن حدیث میں حاصل تھا، اس لیے اس نسبت سے وہ مشہور ہوئے، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

صاحب کتاب السنن المشہور	وہ مشہور کتاب سنن کے مالک ہیں جو ان کے
وھی دالۃ علی عملہ وعلمہ و	پختہ عمل، وسیع علم ونظر اور اصول
تبحرہ واطلاعہ واتباعہ للسنۃ	وفروع میں اتباع سنت پر شاہد
فی الاصول والفروع[1]	ہے،

علمی زندگی ابن ماجہ علم وفضل کے ساتھ عمل واخلاص کے پیکر اور زہد وتقویٰ اور زہد وصلاح کا کامل نمونہ تھے، اور خدا کے خوف وخشیت سے ان کا دل معمور رہتا تھا، شریعت کے احکام و آداب کی شدت سے پابندی کرتے تھے، اور اصول و فروع، جزئیات وکلیات سب میں اتباع سنت اور احکام شریعت کا پورا پورا التزام اور اہتمام ملحوظ رکھتے تھے، اتباع سنت کے غیر معمولی اتباع ہی کی بنا پر سنن کی تالیف و ترتیب کی تھی، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: وھی دالۃ علی عملہ وعلمہ وتبحرہ واطلاعہ واتباعہ للسنۃ فی الفروع والاصول[2]۔

تصنیفات اس زمانہ میں کتابوں کی اشاعت کی یہ سہولتیں حاصل نہ تھیں، اس لیے آج ندما، کی بہت سی کتابوں کا صحیح علم اور ٹھیک پتہ چلانا بڑا مشکل کام ہے، عموماً

---

[1] و [2] تاریخ ابن کثیر ج ۱۱ ص ۵۲

ان ہی کتابوں کا حال معلوم ہو سکتا ہے جو شائع ہو چکی ہیں، یا جن کے نسخے امتداد زمانہ کے باوجود محفوظ رہ گئے ہیں، یا پھر تذکرہ و تراجم کی کتابوں میں ان کا نام آیا ہے، لیکن تاریخ وطبقات کی کتابوں کا حال یہ ہے کہ ان میں ائمہ اور اصحاب فن کے حالات ہی کم ملتے ہیں اور تصنیفات کا یا تو ذکر ہی نہیں یا برائے نام ذکر ہوتا ہے، اس لیے ابن ماجہ کی صرف ان ہی کتابوں کا سراغ لگایا جا سکتا ہے جن کا ذکر تاریخ و تراجم کی کتابوں میں ہے اور یہ صرف چند غیر متعین تصنیفات ہیں۔

سنن ابن ماجہ: یہ حدیث کی مشہور اور معرکۃ الآراء کتاب ہے، جس کا تفصیلی تعارف آخر میں کیا جائے گا،

اس کے علاوہ امام موصوف کی کسی متعین تصنیف کا حال نہیں معلوم ہوتا، البتہ عام طور سے اصحاب سیر و تذکرہ نے تفسیر و تاریخ میں آپ کی ایک ایک کتاب کا ذکر کیا ہے، علامہ ابن خلکان فرماتے ہیں:

و لہ تفسیر القرآن الکریم وتاریخ ملیح[1]	امام ابن ماجہ نے تفسیر قرآن اور ایک بہترین تاریخ کی کتاب لکھی ہے۔

ابو یعلیٰ کہتے ہیں:

و لہ مصنفات فی السنن و التفسیر و التاریخ[2]	ان کی سنن، تفسیر اور تاریخ میں تصنیفات ہیں،

تذکرہ نگاروں کے ان بیانوں سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ سنن کی طرح تفسیر اور تاریخ کی کتابیں بھی اہم تھیں، اس لیے کہ ان کے ساتھ یہ فقرہ بھی ملتا ہے کہ وکان عارفاً بھذا الشان۔

---

[1] تاریخ ابن خلکان ج ۲ ص ۲۷۹ [2] تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۵۳۱

تاریخ میں انکی تصنیف کے موضوع کی صراحت حافظ ابو زرعہ کے اس بیان سے ہوتی ہے،

ورأیت له بقزوین تاریخاً علی — میں نے قزوین میں رجال و امصار کے موضوع
الرجال والامصار من عهد — پر ابن ماجہ کی تاریخ میں ایک کتاب دیکھی جو عہد
الصحابة الی عصره[۱] — صحابہ سے لیکر انکے زمانہ تک کے لوگوں کے احوال

لیکن تفسیر اور تاریخ کی یہ دونوں کتابیں نایاب ہیں۔

وفات | امام صاحب کی وفات کے متعلق تمام اصحاب سیر و تذکرہ کا اتفاق ہے کہ ۶۴ سال کی عمر میں دوشنبہ ۲۲ رمضان المبارک ۲۷۳ھ کو ہوئی اور سہ شنبہ کے دن تجہیز و تکفین عمل میں آئی، نماز جنازہ آپکے بھائی ابوبکر نے پڑھائی اور تدفین کی خدمت وہ اور انکے علاوہ ایک اور بھائی ابوعبد اللہ اور صاحبزادے عبد اللہ نے انجام دی۔

مصر کے ایک جدید اور جید عالم عبد العزیز خولی نے ولادت کا سال ۲۰۷ھ اور وفات کا ۲۷۵ھ قرار دیا ہے[۲]، اور حافظ ابن حجر نے بھی "قیل" کہکر اس قسم کا ایک قول نقل کیا ہے[۳]،

امام ابن ماجہ کی وفات ایک بڑا علمی سانحہ تھا۔ اس لیے بعض شعراء نے اس واقعہ سے متاثر ہوکر نہایت پر درد اور طویل مرثیے لکھے، محمد بن اسود قزوینی کے مرثیہ کا پہلا شعر ہے:

لقد اوهى دعائم عرش علم — وضعضع ركنه فقد ابن ماجة

بلاشبہ ابن ماجہ کی وفات سے علم کے پایۂ تخت کا ستون کمزور ہوگیا اور اس میں زلزل آگیا

یحییٰ بن زکریا طرائفی کہتا ہے:

ايا قبر ابن ماجة غث قطرا[۴] — مساء بالغداة وبالعشی

اے ابن ماجہ کی قبر تو صبح و شام باران رحمت سے سیراب ہو۔

---

[۱] شروط الائمۃ الستۃ ص ۹ [۲] مفتاح السنۃ ص ۱۰۱ [۳] تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۵۳۲ [۴] الکامل

سنن ابن ماجہ | ابن ماجہ کی زندگی کا سب سے بڑا اور اہم کارنامہ سنن کی ترتیب و تالیف ہے، اسی کے ذریعہ ان کو دائمی مقبولیت اور عام شہرت نصیب ہوئی، اگر امام صاحب کا اس کے علاوہ کوئی اور علمی، دینی اور تصنیفی کارنامہ نہ ہوتا تب بھی تنہا سنن ابن ماجہ ان کی علمی عظمت اور دینی فضیلت کے لیے کافی تھی، آیندہ سطور میں اس کتاب کی اہمیت، خصوصیت اور اس سے متعلق دوسرے مسائل و مباحث پر بالتفصیل بحث کی جائے گی،

سنن میں احادیث اور ابواب کی تعداد | سنن ابن ماجہ میں ۳۲ کتابیں (اہم مباحث) اور ۱۵۰۰ ابواب ہیں، اور پورا مجموعہ ۴۰۰۰ حدیثوں پر مشتمل ہے،[1]

کیا سنن ابن ماجہ صحاح میں داخل نہیں ہے | اگرچہ سنن ابن ماجہ وہ مقام اور شہرت نہ حاصل کر سکی جو صحیحین یا ترمذی، ابوداؤد اور نسائی کو حاصل ہے، اور نہ اسے ان کے مساوی قرار دیا جا سکتا ہو، مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حدیث کی جو کتابیں زیادہ معتبر اور مستند سمجھی جاتی ہیں اور جن کی صحت وجودت اور شہرت و مقبولیت پر امت کا اتفاق ہے، ان میں ابن ماجہ کی سنن بھی داخل ہے،

البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ صحاح ستہ میں حدیث کی کون کون سی کتابیں شامل ہیں، پانچ کتابوں یعنی جامع بخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داؤد، سنن نسائی اور جامع ترمذی پر تو سب کا اتفاق ہے، لیکن چھٹی کتاب کے متعلق اختلاف ہے، جمہور علماء کے نزدیک صحاح کی چھٹی کتاب ابن ماجہ کی سنن ہے، اور بوجوہ یہی خیال صحیح معلوم ہوتا ہے، لیکن بعض لوگوں نے اس کی جگہ موطا امام مالک اور بعض نے سنن دارمی کو دی ہے، اول الذکر یعنی موطا کی اہمیت، عظمت، مقبولیت اور صحت میں کسے کلام ہو سکتا ہے، لیکن وہ حدیث کی طرح

---

[1] تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۲۱۰ البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۲ و بستان المحدثین ص ۱۱۲ نیز الحطہ ص

آثار اور فتاوائے صحابہ سب کا مجموعہ ہے، اس میں مرفوع، موقوف اور مرسل ہر طرح کی روایتیں جاتی ہیں، جو عموماً صحیح ہیں، لیکن اس کی موجودہ شکل و نوعیت میں اس کا حدیث کی دوسری مروج متداول کتابوں سے مقابلہ کرنا غیر مناسب ہے، اس سے اس کی عظمت و برتری میں کوئی نہیں آتا، اس کا خود ایک مقام و مرتبہ ہے، جس میں حدیث کی کوئی کتاب اسکی شریک ہم نہیں، موطاء کی قدامت و عظمت اور صحت کی بنا پر بعض علماء نے اسے صحاح تو درکنار صحیحین بھی بالاتر قرار دیا ہے، مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم نے حیات امام مالک میں بالتفصیل اس کے پر تحریر کیے ہیں، اور محققین قدماء نیز حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں کتب حدیث کے چار طبقات کا ذکر کرتے ہوئے پہلے طبقہ میں موطا، اور صحیحین کو شمار کیا ہے، اور موطا کو ان سے بھی فائق قرار دیا ہے، پس حدیث کی مروج و متداول کتابوں سے اس کا تقابل صحیح نہیں ہے، سنن دارمی کی اہمیت و عظمت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا ہے اور اس کی صحت و جودت بھی مسلم ہے لیکن سنن ابن ماجہ کا درجہ اس سے کہیں بلند ہے، اور اس کے مقابلہ میں اس کی خصوصیات زیادہ ہیں، اسی لیے یہ قول شاذ کی حیثیت رکھتا ہے اور بہت کم محدثین کی طرف منسوب ہے، اس کے برعکس سنن ابن ماجہ کو عام طور سے محدثین اور جمہور علمائے اسلام نے صحاح ستہ میں شامل کیا ہے اس کے بارہ میں بعض مشہور اصحاب سیر و تراجم اور اجلہ علماء کی رائیں یہ ہیں،

ابن طاہر مقدسی (متوفی ۵۰۷ھ) نے شروط الائمۃ الستۃ میں حافظ عبد الغنی نے کتاب الاکمال فی اسماء الرجال میں سنن ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شامل کیا ہے، اور علامہ عبد العزیز خولی فرماتے ہیں کہ موطاء کے بجائے سنن ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں ان لوگوں نے اس لیے شامل کیا ہے کہ موطاء کے برعکس اس میں کثرت سے ائمہ خمسہ پر زوائد اور اضافے موجود ہیں، [۱]

---

[۱] مفتاح السنۃ ص ۱۰۱

ابن خلکان اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں:

وکتابه فی الحدیث احد الصحاح الستة[1]	ابن ماجہ کی سنن صحاح ستہ میں سے ایک ہے،

ابوالفداء اور صاحب شذرات بھی ابن خلکان کے اس قول کی تائید وتصویب کرتے ہیں۔

مراۃ الجنان میں علامہ ذہبی سے بھی یہی مسلک منقول ہے

وکتابه فی الحدیث احد الکتب الستة التی هی اصول الحدیث وامهاته[2]	اور ان کی کتاب حدیث کی ان چھ کتابوں میں شمار ہوتی ہے جو امہات فن میں شامل ہیں،

صاحب اعلام تحریر فرماتے ہیں:

وصنف (سنن ابن ماجة) وهو احد الصحاح الستة[3]	اور انھوں نے سنن کی تالیف کی جو مطبوع اور صحاح ستہ میں شامل ہے۔

ہندوستان میں حدیث کے ممتاز اور مشہور عالم حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رح فرماتے ہیں:

صاحب تصانیف مفیدہ و نافعہ است ازاں جملہ است ایں سنن کہ یکے از صحاح ستہ است۔[4]

نواب صدیق حسن خاں صاحب رقمطراز ہیں:

قال الشیخ عبد الحق الدهلوی کتابه واحد من الکتب الاسلامية التی یقال له الاصول الستة	حضرت شاہ عبدالحق دہلوی کا ارشاد ہے کہ ابن ماجہ کی سنن کا شمار ان اسلامی کتب میں ہوتا ہے جنھیں اصول ستہ، کتب ستہ اور

---

[1] تاریخ ابن خلکان ج ۲ ص ۴۸۴ [2] مراۃ الجنان ج ۲ ص ۸۸ [3] الاعلام ج ۳ ص ۱۰۰۲ [4] بستان المحدثین ص ۱۲۳

والکتب الستۃ والصحاح الستۃ قلت والامھات الستۃ واذا قال المحدثون رواہ الجماعۃ یریدون بہ روایۃ ھذہ الرجال الستۃ فی تلک الکتب الستۃ واذا قالوا رواہ الاربعۃ فمرادھم ھذہ الاربعۃ غیر البخاری ومسلم[1]

صحاح ستہ کہا جاتا ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ انھیں امہات ستہ بھی کہا جاتا ہے اور جب المحدیث رواہ الجماعۃ کہتے ہیں تو ان کے اس قول سے یہی چھ اشخاص مراد ہوتے ہیں جنھوں نے کتب ستہ کی روایت کی ہے اور جب رواہ الاربعہ کہتے ہیں تو انکی مراد امام بخاری اور امام مسلم کے بجائے ان چارن افراد سے ہوتی ہے

اس کے علاوہ متعدد اصحاب فکر وعلم اور اہل نظر مثلاً صاحب کشف الظنون، شاہ عبدالحق لانا سید ابوالوزیر احمد حسن اور محمد عبدالعزیز خولی وغیرہ نے اس کے صحاح ستہ میں ہونے کا کرہ کیا ہے، اور ان کے انداز بیان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی موطا، وغیرہ کے بجائے نن ابن ماجہ ہی کو صحاح ستہ میں شامل سمجھتے ہیں،

اس تفصیل سے پوری وضاحت ہوگئی کہ کثرت آرا، سنن ابن ماجہ کے حق میں ہے لیکن کچھ لوں کی رائے موطا امام مالک کے حق میں اور ایک شاذ قول سنن دارمی کے متعلق بھی ہے، یہ شاہ عبدالحق صاحب نے مقدمہ مشکوٰۃ اور علامہ عبدالعزیز خولی نے مفتاح السنۃ میں بیان یا ہے۔ اس لیے صحیح اور مختار قول یہی ہے کہ سنن ابن ماجہ بھی صحاح ستہ میں شامل ہے،

سنن کی خصوصیات | ذیل میں اسکی بعض نمایاں اور مشہور خصوصیتوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے،

(۱) علمائے امت نے اسے من السنن المشھورۃ والامھات الستۃ والاصول الستۃ، الکتب الستۃ کا ممتاز ترین نام دیا ہے یعنی اسے حدیث کی ان چھ کتابوں میں شمار کیا گیا ہے جو اپنی صحت، شہرت، جودت، حجیت اور استناد کے لیے معروف ہیں۔ اوران میں بہت کم ضعیف روایات ہیں

---

[1] الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ ص ۱۱۰

(۲) یہ صحیح ہے کہ صحاح کی دوسری کتابوں کی طرح اس کو شہرت نہ ہو سکی، لیکن اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ اس میں بعض ایسی خصوصیات ہیں جو صحاح اور حدیث کی دوسری کتابوں میں نہیں ملتیں، بعض علمائے لکھا ہے کہ

ومن اراد ما اشتمل على المتون	اور جو شخص بہت زیادہ متون پر مشتمل اور اس
الكثيرة انفرد بها من غيره	خصوصیت کے لحاظ سے دوسری کتب حدیث
من الكتب فابن ماجة[1]	سے منفرد کتاب کا جویا ہو اسے ابن ماجہ کی
	سنن کا مطالعہ کرنا چاہیے،

چنانچہ حافظ ابو زرعہ بھی فرماتے ہیں:

اظن ان وقع هذا فى ايدى	میرا خیال ہے کہ اگر یہ جامع لوگوں کے
الناس تعطلت هذه الجوامع	ہاتھوں میں پہنچی تو دوسرے جوامع اور
او اكثرها[2]	مصنفات معطل ہو جائیں گے،

عبد العزیز خولی لکھتے ہیں:

وانما قدموا سنن ابن ماجة	علما نے سنن ابن ماجہ کو موطا پر اس لیے
على الموطاء لكثرة زوائده	ترجیح دی ہے کہ اس میں موطا کے
على الخمسة بخلاف الموطاء[3]	برخلاف اصحاب خمسہ پر کثرت زوائد ہیں،

(۳) سنن ابن ماجہ حسن ترتیب و تالیف میں خاص امتیاز رکھتی ہے، اس کی ترتیب میں بڑے اختصار و ایجاز سے کام لیا گیا ہے، اور روایات کے نقل میں تکرار نہیں پائی جاتی حضرت شاہ عبد العزیزؒ فرماتے ہیں:

---

[1] حواشی السعدی ص ۱۵ [2] تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۲۱۰ [3] مفتاح السنۃ ص ۱۰۱

"فی الواقع از حسن ترتیب و سرد احادیث بے تکرار و اختصار انچہ کہ ایں کتاب دارد ہیچ یک از کتب ندارد"[1]

(۴) دوسری کتابوں کے مقابلہ میں سنن ابن ماجہ میں ثلاثیات کی کثرت ہے، ثلاثیات سے مقصود یہ ہے کہ راوی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان صرف تین راوی ہوں چنانچہ امام بخاری کی ثلاثیات صرف بارہ اور امام دارمی کی پندرہ ہیں، نواب صدیق حسن خاں صاحب تحریر فرماتے ہیں:

ولہ عدۃ احادیث ثلاثیات سنن ابن ماجہ کی متعدد روایات ثلاثیات
اور دھانی سنہ کی قسم میں ہیں۔[2]

(باقی)

[1] بستان المحدثین ص ۱۱۲ [2] الحطہ فی ذکر الصحاح الستۃ ص ۱۱۰

ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام

اس کتاب میں ہندوستان کے عہد وسطیٰ خصوصاً مسلمان حکمرانوں کے دور کے فوجی و حربی نظام، آلاتِ حرب، آتشیں اسلحے، فوجی لباس، فوجوں کی تعداد، تنخواہوں کے نظام، بحری بیڑے، کوچ، کیمپ کے سامان، صف آرائی، میدانِ جنگ، محاصرہ، قلعے، چھاؤنیاں اور فوجی تربیت وغیرہ پر بڑی دیدہ ریزی و دیدہ دری سے معلومات فراہم کیے گئے ہیں۔

ضخامت: ۴۰۹ صفحے قیمت: ۱۶ر

مرتبہ: سید صباح الدین عبد الرحمن، ایم، اے۔

منیجر

مقالہ نمائے شبلی

از جناب محمد بشیر الحق صاحب دیسنوی

مذکورہ بالا عنوان سے احمد اسحٰق صاحب نعمانی نے ایک مضمون لکھا تھا جو دلی کے رسالہ آجکل جنوری ۱۹۶۱ء میں شائع ہوا تھا، مگر وہ ناقص تھا، اس میں بہت سے ماخذ رہ گئے تھے، اس مضمون میں ان ماخذوں کو یکجا کر دیا گیا ہے،

نمبر	مقالہ نگار	مقالہ	رسالہ/کتاب	صفحہ	تاریخ اشاعت
۱	ابو الحسنات، سید غلام محی الدین	شبلی نعمانی	اردو کے اسالیب بیان	۸۰	۱۹۲۷ء
۲	ابو ظفر عبد الواحد	مقالات شبلی	حیدر آباد کے ادیب (انتخاب نثر)	۱۴	دسمبر ۱۹۵۰ء
۳	احسن مارہروی	نمبر ۵۳ - سیرۃ النبی حصہ اول مولوی شبلی نعمانی	تاریخ نثر اردو حصہ اول	۲۵۱	۱۳۴۸ھ
۴	احمد - اسرائیل مینائی	مینا بازار (در ذکر نثاران اردو)	تاریخی منشورات اردو و شش ماہی رسالہ نظام ادب حیدرآباد بابت دسمبر ۱۹۴۲ء	۳۱ لغایت ۶۹	۱۹۴۲ء
۵	احمد - کلیم الدین	شبلی	اردو تنقید پر ایک نظر	۱۱۲	۱۹۵۷ء
۶	آزاد - ابو الکلام دہلوی	شبلی	آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی بہ روایت عبد الرزاق ملیح آبادی	۳۱۱ ۳۹۹	۱۹۵۸ء اپریل

	مقالہ نگار	مقالہ	رسالہ / کتاب	صفحہ	تاریخ اشاعت
	اسمٰعیل شیخ محمد (مرتب)	خطوط حالی بنام شبلی نعمانی	مکاتیب حالی	۳۵ ۱۳۸	۱۹۵۰ء
	آفتاب احمد صدیقی۔ ڈاکٹر	شبلی یک دبستان	شبلی یک دبستان	-	مکتبہ عارفین ڈھاکہ
،	افضل علی میر متخلص بہ ثقو	موازنہ انیس و دبیر کے رد میں	ردّ الموازنہ	-	۱۳۲۵-۲۶ھ
۱	اقبال۔ سر شیخ محمد	شبلی و حالی (نظم)	بانگ درا	۲۴۸	اشاعت پنجم جنوری ۱۹۴۲ء
۱	اکرام۔ شیخ محمد ایم اے	(۱) حیات شبلی پر تنقید و تبصرہ	شبلی نامہ	-	۱۹۴۶ء
		(۲) شبلی	موج کوثر	۲۵۰	لاہور فیروز اینڈ سنز سنہ اشاعت درج نہیں ہے
۱۲	امین زبیری مارہروی۔ محمد	حیات شبلی پر بے لاگ اور محققانہ تبصرہ	ذکر شبلی		۱۹۴۶ء
۱۳	ایک طالب علم (عبدالماجد دریابادی)	(۱) الکلام مولانا شبلی پر ایک نظر	رسالہ الناظر لکھنؤ ماہ مارچ ۱۹۱۰ء		۱۹۱۰ء
		تنقیدی نظر نمبر ۱	ایضاً		
		(۲) ایضاً نمبر ۲	ایضاً ماہ اپریل ۱۹۱۰ء		
		(۳) ایضاً نمبر ۳	ایضاً ماہ جون ۱۹۱۰ء		
		(۴) ایضاً نمبر ۴	ایضاً ماہ اگست ۱۹۱۰ء		
		(۵) ایضاً نمبر ۵	ایضاً ماہ اکتوبر ۱۹۱۰ء		
۱۴	براؤن، ای، جی	شبلی نعمانی	اے لٹریری ہسٹری آف پرشیا (انگریزی)، جلد سوم	۲۶۱-۱۰۸ ۲۶۷-۲۶۵ ۲۷۱-۲۶۹ ۲۷۴-۲۷۳ ۲۸۹-۲۸۰ ۲۹۲-۲۹۱ ۲۹۳	۱۹۵۱ء (ایڈیشن)

نمبر	مقالہ نگار	مقالہ	رسالہ / کتاب	صفحہ	تاریخ اشاعت
۱۵	بنّے میاں۔ سید محمد عرف	الفاروق پر ریویو	الفرق جلد اول و دوم	-	۱۹۰۷ء برلاس پریس مراد آباد
۱۶	بھاجی والا، رستم سہتوں جی	شبلی اور عمر خیام	مولانا شبلی اینڈ عمر خیام (انگریزی)	-	۱۹۳۲ء
۱۷	جمیل احمد بریلوی۔ محمد	علامہ شبلی نعمانی	اردو شاعری کی مختصر تاریخ	۱۹۲	۱۹۴۰ء
۱۸	حافظ محمود شیرانی پروفیسر	شعر العجم	تنقید شعر العجم	-	۱۹۴۲ء
۱۹	حالی، الطاف حسین مولانا	(۱) ذکر شبلی در نامہ حالی بنام سید سلیمان ندوی	رسالہ معارف اعظم گڈھ جلد ۲ نمبر ۱ جنوری ۱۹۱۸ء	۵۶	۱۹ء
		(۲) ذکر شبلی در نامہ حالی بنام حامد شبلی	رسالہ معارف اعظم گڈھ جلد ۲ ۱۱ مئی ۱۹۱۸ء	۵۸	۱۹۱۸ء
۳۰	سکسینہ، رام بابو	شبلی نعمانی	ہسٹری آف اردو لٹریچر (انگریزی)	۲۸۶-۲۱	۱۹۲۷ء
۲۱	سندیلوی شجاعت علی و ناظر کاکوروی	(۱) شبلی	مطالعۂ شبلی	-	-
		(۲) انشائے شبلی	رسالہ فروغ اردو لکھنؤ ستمبر ۱۹۵۹ء		۱۹۵۹ء
۲۲	عطا محمد	(۱) تنقید الکلام نمبر ۲ کی اصلاح	رسالہ الناظر لکھنؤ ماہ جولائی ۱۹۱۰ء		
		(۲) تنقید الکلام نمبر ۳ کی اصلاح	ایضاً ماہ ستمبر ۱۹۱۰ء		۱۹۱۰ء
		(۳) تنقید الکلام نمبر ۴ کی اصلاح	ایضاً ماہ نومبر ۱۹۱۰ء		
۲۳	عبد الرزاق حیدر آبادی	شبلی	کلیات اقبال	۴۵ (دیباچہ)	۱۹۲۴ء
۲۴	عبد الرزاق کانپوری	(۱) شبلی نعمانی	البرامکہ طبع پنجم	۹	۱۹۳۸ء ۱۳۵۷ھ
		(۲) شبلی	یاد ایام	۶۰	۱۹۴۳ء

نمبر	مقالہ نگار	مقالہ	رسالہ/کتاب	صفحہ	تاریخ اشاعت
۲۵	عبدالرزاق ملیح آبادی	علامہ شبلی نعمانی	ذکر آزاد	۲۱۶	فروری ۱۹۶۰ء
۲۶	عبدالعزیز رحیم آبادی مولانا	تنقید سیرۃ النعمان	حسن البیان فیما فی سیرۃ النعمان	-	۱۳۱۱ھ
۲۷	عبداللطیف۔ سید	شبلی نعمانی	The influence of English lite on urdu literatur	۱۳،۴۲، ۸۱-۸۹، ۹۱-۹۲، ۹۳-۹۴، ۱۰۳،۱۱۵، ۱۱۶،۱۲۰، ۱۲۱،۱۲۲، ۱۲۹	۱۹۲۴ء
۲۸	عبدالقادر سروری	حصہ سوئم، عصر اصلاح آزاد، حالی، شبلی	جدید اردو شاعری	۱۳۰	۱۹۳۲ء
۲۹	عبداللہ یوسف علی آئی سی ایس	تنقید الکلام پر مختصر خیالات	رسالہ الناظر لکھنؤ ماہ مئی ۱۹۱۰ء	.	۱۹۱۰ء
۳۰	عبداللطیف اعظمی (جامعہ)	مولانا شبلی کی ادبی حیثیت	مولانا شبلی کا مرتبہ اردو ادب میں	.	۱۹۴۵ء
۳۱	فوق رضوی، چودھری سید نذیر الحسن	مضامین جواب موازنہ انیس و دبیر	المیزان	.	۱۹۰۸ء
۳۲	قادری، حامد حسن	علامہ شبلی نعمانی	داستان تاریخ اردو	۶۱۰ تا ۶۴۴	۱۹۵۷ء (طبع دوم)
۳۳	قریشی۔ نسیم	شبلی نعمانی	اردو ادب کی تاریخ	۱۶۱ تا ۱۶۴	۱۹۵۵ء
۳۴	قریشی ڈاکٹر وحید	شبلی	شبلی کی حیات معاشقہ	.	.
۳۵	کلیم۔ محبوب الرحمٰن	مولانا شبلی اور ان کی شاعری	رسالہ معارف اعظم گڑھ۔ دسمبر ۱۹۱۸ء	۳۱۳	۱۹۱۸ء
۳۶	گریہم بیلی۔ ٹی	۲۲۰۔ شبلی	اردو لٹریچر (انگریزی)	۸۸	۱۹۳۲ء
۳۷	مہدی بیگم (مرتب)	مولانا شبلی کے نام	مکاتیب مہدی	۴	۱۹۳۰ء

نمبر	مقالہ نگار	مقالہ	رسالہ/کتاب	صفحہ	تاریخ اشاعت
۳۸	ندوی، سید سلیمان، مولانا	(۱) مولانا شبلی کے مرض الموت کے حالات، وفات اور آخری احوال پر مسلسل مضامین	اخبار زمیندار لاہور، فروری ۱۹۱۵ء		۱۹۱۵ء
		(۲) مولانا شبلی کے مختصر حالات زندگی	رسالہ معارف اعظم گڈھ، اگست ۱۹۱۶ء		۱۹۱۶ء
		(۳) علامہ شبلی کی تیسری برسی	رسالہ معارف اعظم گڈھ نومبر ۱۹۱۶ء		۱۹۱۶ء
		(۴) مولانا شبلی مرحوم کی ابتدائی تحریر کا نمونہ	رسالہ معارف اعظم گڈھ ستمبر ۱۹۱۸ء		۱۹۱۸ء
		(۵) روزنامچہ مولانا شبلی نعمانی	رسالہ معارف اعظم گڈھ ستمبر ۱۹۱۸ء		۱۹۱۸ء
		(۶) حیات شبلی	حیات شبلی		۱۹۴۳ء
۳۹	ندوی نجم الہدیٰ، سید مولانا	مضمون "سید صباح کی یاد میں" شبلی کا تذکرہ	رسالہ معارف اعظم گڈھ ماہ نومبر ۱۹۵۹ء	۳۲۵ تا نہایت ۳۵۰	۱۹۵۹ء
۴۰	نیاز فتح پوری	"مولانا آزاد کی عبقری عظمت" میں ذکر شبلی	رسالہ آجکل ماہ اگست ۱۹۵۸ء (ابوالکلام نمبر)	۱۸	۱۹۵۸ء
۴۱	وصی احمد بلگرامی	شبلی مع استدراک نیاز فتح پوری	ملک خطا کے شہزادے		۱۹۴۴ء
۴۲	یحییٰ، تنہا، منشی	شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی	سیرۃ المصنفین جلد دوم طبع اول	۴۰۲ تا نہایت ۴۸۸	۱۹۲۹ء

آثارِ علمیہ

مکاتیبِ سلیمانی

بنام

مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی

اعظم گڈھ

حبیب مکرم ، دام فضلکم

السّلام علیکم، امید ہے کہ آپ بخیریت ڈھاکہ پہنچ گئے ہوں گے، میں سہارنپور سے دن کے ایکسپریس سے آیا ڈاک سے نہیں، کہ وہ ۲ بجے رات کو جاتی تھی، بہرحال میرا ارادہ تھا کہ ڈاک کا وقت لکھنؤ پہنچنے کا دریافت کرکے میں اسٹیشن پر حاضر ہوں، مگر میرے پاؤں میں کوئی رگ ایسی چڑھ گئی تھی کہ چلنے میں تکلیف ہوگئی تھی، اس لیے معذور رہا،

تھانہ بھون میں آپ کے الطافِ کریمانہ نے مجھے مرہونِ منت کیا، جزاکم اللہ تعالے خیراً، عنایت نامہ جو پہلے لکھا گیا تھا وہ واپسی کے بعد ملا اور پڑھا، مسئلہ کی نسبت آپ کی رائے معلوم ہوئی، آپ کا خط پہلے ملتا تو حسب ایما کتاب الطہورسین لیتا جاتا، مگر یہ موقع نکل گیا، آپ کی رائے کے لیے میں اس کا پہلا صفحہ نقل کرکے بھیجتا ہوں کہ اندازہ ہو اور آپ اس کی حقیقت کا پتہ لگا سکیں، کبیری کی عبارت مطابقِ سنن عشاء کے متعلق حسب ذیل ہے :۔

اما الاربع غلمار وی عن البراء بن عازب - قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم

من صلے قبل العشاء اربعا کانما تھجد من لیلۃ ومن صلاھا بعد العشاء کان کمثلھن من لیلۃ القدر، رواہ ابن سعید بن منصور فی سنۃ ورواہ البیھقی من قول عائشۃ والنسائی والدارقطنی من قول کعب ص۲۳۴ نصب الرایۃ عسقلانی ص۱۱۹ میں بھی سعید بن منصور کے حوالہ سے وقبل العشاء اربعاً ہے، اگر زیلعی میں اسی روایت میں قبل العشاء کے بجائے قبل الظہر ہے، اور بیہقی میں بھی قبل الظہر ہے معلوم نہیں صحیح کیا ہے، مگر تہجد کے ثواب کی مناسبت قبل العشاء ہی سے ہوگی، قبل الظہر سے کیا ہوگی، مولانا عبدالحئی صاحب فرنگی محلی نے بھی حاشیہ ہدایہ سے قبل العشاء اربعاً سعید بن منصور کا حوالہ دیا ہے،

خیر یہ تو ایک اناڑی کی بات چیت ہے، اب آپ جانیں اور تحقیق روایات،

"کتاب الطواسین کا پہلا باب مع فاتحہ[۱]"

دوسرے اور تیسرے باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حقایق معراج اور پھر دوسرے انبیاؑ کی حقیقت ومعرفت اسی طرز عبارت میں بیان کی گئی ہے، چھٹا باب طاسین الازل والالتباس کا ہے آغاز، فی صحۃ الدعا بعکس المعانی۔

ماصحت الدعوی لاحد، الا لابلیس واحمد صلعم، غیر ان ابلیس سقط من العین واحمد صلعم کشف لہ عن عین الیقین قیل لابلیس اسجد ولاحمد انظر هذا اما سجد واحمد ما نظر ما التفت یمیناً وشمالاً ما زاغ البصر وما طغی آخر میں وہی بیان ہے کہ شیطان عارف تھا کہ خدا کو چھوڑ کر دوسرے کو سجدہ نہیں کیا، اسی قسم کے ۱۱ بابوں میں رسالہ ختم ہے، اگر چاہیں تو آپ نقل کرالیں، یہ آسان ہے،

والسلام

سید سلیمان، ۲۵، نومبر ۱۹۴۳ء

۱؎ اس کے بعد پورا باب نقل کیا گیا ہے،

المصنفین اعظم گڈھ

محب مکرم ، رفع اللہ تعالیٰ شانکم

السلام علیکم ، عنایت نامہ کا شکریہ ، عتاب ہی سہی پھر بھی یہ خطاب میری سعادتمندی کا نشان تھا کہ آپکے عربی منظومات میں میرے ذریعہ چند سطروں کا مفید اضافہ ہو جاتا ،

بعض مدرسین (المتبعین للواحد) نے یہ پھیلایا ہے کہ میں مدرسہ کو دیوبند بنانا چاہتا ہوں اور غرت والا سے میرا تعلق ان پرشاق ہے ، جس سے طلبہ میں یہ غلط فہمی پھیلی ہوئی ہے کہ میں عنقریب مدرسہ سے علوم جدیدہ کی تعلیم روک دوں گا ، اور طلبہ میں موجودہ مہتمم صاحب کی سخت گیری کی شکایتیں پھیلائی گئی ہیں ، اخبارات میں کہیں کہیں مضامین ان لوگوں نے چھپوائے ہیں ، مگر میں نے ابھی تک خاموشی کے سوا ان کا جواب نہیں دیا ہے ، بحمد اللہ کہ میرا دل مطمئن ہے ۔

نسخہ مل گیا ، شکریہ قبول فرمایئے ۔

میرا ارادہ اس مئی میں تھا نہ بھوپال کا تھا ، مگر بعض وجوہ سے نہ جا سکا ، سخت گرمی پڑ رہی ہے ، کچھ دن کے لیے وطن کا قصد ہے ۔

آپ ڈھاکہ سے بُعد مسافت کی وجہ سے گھبرا گئے ہیں ، سنا تھا کہ فتحپوری والے آپکے مشتاق ہیں ، مگر ان مدرسوں میں فسادات آئے دن اٹھا کرتے ہیں ، اس سے جی ڈرتا ہے ،

معارف طلبہ کے نام جاری کر دیا گیا ہے ۔

والسلام

سید سلیمان ، ۲۴ مئی ۱۹۴۳ء

اعظم گڈھ

مولانا المکرم زاد فضلکم

السلام علیکم ، والانامہ مشتمل بر تحقیق مسئلہ اسم اعظم وارد ہوا ، رسید پہلے دے چکا ہوں

میرے ان الفاظ پر کہ اسم اعظم کا تخیل جاہلانہ اور غیر ثابت بالشرع ہے، آپ نے تنبیہ فرمائی ہے، اس اخلاص کا شکریہ پھر آپ نے اپنی تحقیقات سے نوازا ہے، یہ میرے مزید علم کا باعث ہوا۔

جواباً عرض ہے، میں نے جاہلانہ اور غیر ثابت بالشرع اس تخیل کو کہا ہے جو عوام میں پھیلا ہے، اور جس کا آغاز یہود سے ہوا ہے اور جو مسلمانوں میں موجود ہے، اور وہ تخیل یہ ہے کہ اسم اعظم ایک خاص اسم الٰہی ہے، جو کسی کو نہیں معلوم، اگر کسی کو وہ معلوم ہو جائے تو وہ اس کو پڑھ کر جو چاہے کر سکتا ہے، جیسا کہ بابل کے قصہ میں مشہور ہے کہ زہرہ عورت ہاروت و ماروت فرشتوں سے اسم اعظم کا راز سیکھ کر اور اس کو پڑھ کر (فتکلمت بہ) آسمان پر چلی گئی، اور ستارہ بن گئی، (درمنثور سیوطی جلد ۱ ص ۸۷) یا یہ کہ (الذی عندہ علم من الکتاب) سے اسم اعظم مراد ہے، آصف ابن برخیا وزیر کو یہ اسم اعظم معلوم تھا، وہ اس کو پڑھ کر فوراً تخت لے آئے (بحوالہ السابق) یعنی گویا جادو منتر کی طرح اس لفظ میں یہ خاصیت ہے کہ جس کو وہ معلوم ہو اور وہ اس کو جس غرض سے پڑھے وہ کام فوراً ہو جائے، میرے نزدیک یہ تخیل جاہلانہ اور شرعاً غیر ثابت ہے، یہ میرا مقصود۔

احادیث میں اسم اللہ الاعظم کا لفظ آنے سے مجھے قطعاً انکار نہیں، چنانچہ دو روایتیں خود میں نے اپنے باب زیر بحث میں نقل کر دی ہیں، آپ نے قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی تفسیر مظہری کے حوالہ سے اور بھی چند روایتیں نقل فرمائی ہیں، مشکوٰۃ شریف میں بھی بعض حدیثیں ایسی دعا کے باب میں ہیں جو مستجاب ہوتی ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ اسم اللہ الاعظم کسی خاص اسم الٰہی کا مخصوص نام اور علم ہو کر آیا ہے یا صفت ہو کر آیا ہے جس کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے ہر اسم مبارک پر ہو سکتا ہے تو محدثین و فقہاء رضوان اللہ علیہم اللہ تعالیٰ کے مسالک اس میں مختلف ہیں، حافظ جلال الدین سیوطی نے جو رسالہ الدر المنظم فی الاسم الاعظم کے نام سے لکھا ہے، اس میں اس باب میں ۱۸ اقوال ہیں جن میں سے پہلا یہ ہے:

لا وجود له بمعنی ان اسماء الله تعالی کلها عظیمة لا یجوز تفضیل بعضها علی بعض الی ذالک ذهب قوم منهم ابو جعفر الطبری و ابوالحسن الاشعری و ابو حاتم بن حبان والقاضی ابوبکر الباقلانی ونحوه قول مالک وغیره لا یجوز تفضیل بعض الاسماء علی بعض وحمل هؤلاء ما ورد من ذکر الاسم الاعظم علی ان المراد به العظیم وعبارة الطبری اختلف الآثار فی تعیین الاسم الاعظم والذی عندی ان الاقوال کلها صحیحة اذ لم یرد فی خبر منها انه الاسم الاعظم ولا شیء اعظم منه فکانه تعالی یقول کل اسم من اسمائی یجوز وصفه بکونه اعظم فیرجع الی معنی عظیم وقال ابن حبان الاعظمیة الواردة فی الاخبار المراد بها مزید ثواب للداعی بذالک کلا اعلق ذالک فی القرآن . والمراد به ثواب الداعی والقاری۔

دوسرا قول وہ ہے جو آپ نے لکھا ہے، والقول الثانی ان مما استاثر الله بعلمه ولم یطلع علیه احد من خلقه کما قیل بذالک فی لیلة القدر وفی ساعة الاجابة وفی الصلوٰة الوسطی۔ اس کے بعد اور اقوال ہیں جن میں اس اسم خاص کی تعیین ہے جو بہت مختلف ہیں،

شیخ عبدالحق دہلوی اشعة اللمعات میں تحریر فرماتے ہیں:

"وبدان کہ تحقیق دادہ شدہ است اقوال مختلفہ از علماء در اسم الاعظم وذکر کردہ است سیوطی در رسالہ مسمیٰ بالدر المنظم فی بیان الاسم الاعظم کہ بعضے برآنند کہ اسمائے الٰہی ہمہ اعظم اند و نیست تفضیل بعضے از آنہا بر بعضے، ونسبت کردہ می شود ایں قول بہ شیخ ابوالحسن اشعری وقاضی ابوبکر باقلانی وجماعت غیر ایشان، وایشان میگویند آنجا کہ ذکر اسم اعظم واقع شدہ است مراد باسم اعظم عظیم است . وطبرانی گفتہ است کہ اختلاف کردہ شدہ است در تعیین اسم اعظم

ونزد من آنست کہ ہمہ اقوال صحیح اند زیرا کہ در ہیچ خبرے واقع نہ شدہ است کہ ایں اسم اعظم است و بس و دیگر از وے اعظم نیست گویا کہ وے قابل است کہ ہمہ اسماء اعظم تواں گفت پس اعظم راجع بمعنی عظیم گردد ابن حیان گفتہ کہ اعظمیتی کہ وارد شدہ است در اخبار مراد باں مزید ثواب است مر داعی را بداں ومثل ایں معنی در آیات قرآنی نیز جاریست کہ قرأت بعضے از آیات موجب مزید ثواب است اگرچہ واحد ذات ہمہ عظیم اند کہ کلام خدا اند. وبعضے گفتہ اند کہ یقین آں در علم الٰہی است جز وے کسے نداند چنانکہ در لیلۃ القدر وساعۃ الجمعہ گفتہ اند، بعضے یقین نیز گردد اند نظر بظاہر احادیثے کہ وارد شدہ است دراں یکے ازاں حدیث بریدہ است کہ مذکور شد کہ :

اسم الاعظم لا الٰہ الا انت الاحد الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفواً احد وسیوطی از شیخ ابن حجر نقل کردہ کہ :۔ وے گفتہ است کہ ایں قول ارجح است از حیثیت سند ۲ ص ۱۰۴

پھر آگے بڑھ کر فرماتے ہیں :

وبعضے گفتہ اند ہر اسمے از اسمائے الٰہی کہ بخواند اورا بداں بندہ بطریق حضور دل مستغرق چنانکہ در باطن او در اں حالت غیر حق تعالیٰ نباشد ہر گرا ایں حالت دست داد مستجاب شد دعائے او البتہ، وایں قول از امام جعفر سلام اللہ علیہ وعلیٰ آبائہ الکرام واز شیخ جنید رضی اللہ عنہم منقول است وابن نعیم در حلیہ از بایزید بسطامی آوردہ کہ شخصے از وے از اسم اعظم سوال کرد، فرمود آنرا حدے محدود نیست آں فراغ قلب تست بوحدانیت وچوں بایں حال باشی قصد کن ہر اسمے کہ باشد می روی بوے بمشرق ومغرب، واز ابی سلیمان دارانی آوردہ کہ گفت پرسیدیم بعضے مشائخ را از اسم اعظم گفت دل خود را می شناسی؟ گفتم

گفت وقتے کے بینی خود را کہ اقبال کردہ بخدا و رفیق شد، سوال کن حاجت خود را کہ ہمیں اسم اعظم است، وازابی الربیع سایح آوردہ کہ پرسید از وے مردے کہ گفت تعلیم کن مرا اسم اعظم گفت بنویسی، بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، اطاعت کن خدا را تا اطاعت کند ترا، وگفتہ اند بسم اللہ الرحمٰن الرحیم از عارف ہمچو کن است از پروردگار تعالیٰ و تقدس واللہ اعلم۔"

حضرت سلطان الاولیا نظام الدین کا قول خود سوال میں درج ہے:

ہر اسمے کہ خدائے تعالیٰ را بخوانی اسم اعظم است (فوائد الفواد)

شیخ محمد طاہر فتنی صاحب مجمع البحار جلد دوم لفظ عظیم کے تحت میں فرماتے ہیں:

دعا باسمہ الاعظم ھو بمعنی العظیم اذ لیس ھو بعض الاسماء اعظم لان جمیعھا عظیم وقیل بل کل اسم اکثر تعظیما فھو اعظم مما ھو اقل (ص ۴۰۰)

اب جس قول کو بھی کوئی اختیار کرے اس پر کوئی الزام نہیں آسکتا، خلاصہ یہ ہے کہ انکار اس کے جادو منتر کے طریق کی مستقل خاصیت والے لفظ سے ہے جس کے تکلم کے ساتھ ہی اثر پیدا ہو جائے اور دعا کی حیثیت سے جس اسم الٰہی سے بھی اخلاص پیدا ہو یا اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اس کے ذریعہ سے التجا کیجائے اور وہ قبول فرمائے اس سے نعوذ باللہ انکار نہیں۔

والسلام

سید سلیمان، مورخہ ۴ اگست ۱۹۴۴ء

دار المصنفین اعظم گڈھ

بقیۃ السلف، نفعنا اللہ تعالیٰ بعلومکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔ یہ درویش بھوپال میں تھا، شب وصال کو خواب میں دیکھا کہ مولانا شبیر علی صاحب مجھ سے فرما رہے ہیں کہ حضرت والا پوری طرح صحت یاب ہو گئے ہیں،

صبح کو یہ خواب رفیق سفر مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب سے بیان کیا، وہ بھی خاموش ہوگئے، بہرحال ۲۲ تک بھوپال میں اطلاع نہیں پہنچی، ۲۳ کی دوپہر کو جب بھوپال سے لکھنؤ پہنچ کر ندوہ کے احاطہ میں داخل ہوا تو سب سے پہلے میرے بچہ سلمان نے دوڑ کر تانگہ ہی پر کہا، کل بڑی رلائی آرہی تھی، میں نے کہا کیوں، اس نے کہا حضرت تھانوی کی وفات کی خبر آئی تھی، یہاں لڑکوں کا جلسہ تھا، پھر تھانہ بھون کا خط لاکر دیا، جو میں نے بھوپال سے طلب خیریت کے لیے مولانا جمیل احمد صاحب کے نام بھیجا تھا، انھوں نے دوشنبہ کے دن شدت علالت، تنگیٔ نفس وضعف بے غایت کی خبر دی تھی، اس کی پشت پر مطابق رد یا مولانا شبیر علی صاحب کے وصال کا سانحہ رقم تھا [انا للہ وانا الیہ راجعون]

حسرت اپنی خامی و ناتمامی اور دیر رسی پر ہے، پھر بھی شکر ہے کہ محرومی نہیں رہی اور یہ بھی خدا ہی کا فضل ہے، اور میرے عقیدہ میں شیخ کا خود جذب و کشش ہے، اور اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ اس میں آپ کی "دلالت علی الخیر" اور محبی مولانا عبدالباری صاحب ندوی کی تحریص و تحریض کو بھی دخل ہے، شکر اللہ مساعیہما وجزاہما عنی خیر الجزا"،

حضرت والا رحمۃ اللہ علیہ کی وفات و سوانح حیات پر ایک مضمون معارف میں لکھا ہے جو زیر طبع ہے، پہنچے گا، حضرت کا آخری ارشاد کہ حضرت کی تصانیف کے اقتباسات میں شائع کروں، اس وقت تو ایک حکم علمی معلوم ہوا، اب جو سوچتا ہوں تو حقیقت میں مجھے اپنے بعد اپنی تعلیم کا ذریعہ بنا گئے، آخری رخصتانہ فقرہ نہیں بھولتا "جاؤ خدا کے سپرد کیا" ہر چیز میں تواضع کا رنگ تھا، مگر الفاظ میں اظہار رحم ناقصوں اور ضعیفوں کے عدم تحمل کے سبب سے نہیں ہو رہا تھا، آپ کی امامت اور خواب امامت کا واقعہ مجھ سے مولانا زکریا صاحب سہارنپوری اور مولوی محمد حسن صاحب لکھنوی نے بیان کیا، آپ کی نعت کو میں نے دیکھا، اس وقت تک چند شعروں میں کچھ الفاظ خیال میں آئے ہیں، بقیہ عدد شعر لکھتا ہوں۔

۲۷۔ کل اھل قبور بجائے کل ذات قبور

۳۲۔ سجدات ″ خضعت

۳۳۔ اذدانت ″ ذانت

۸۸۔ تالف ″ بوحلاة

۱۰۴۔ الموفور ″ المخطور

۱۹۵ صعق بکم اللہ فوق الطور (گو اول مفتعلن ہو رہا ہے، مگر جائز ہے)

بعض الفاظ مجھے لغت میں نہیں ملے، مشکوک معلوم ہوئے آپ مزید تحقیق فرمالیں، جیسے ۸۳ میں بخویہ (الفم) ۹۲ میں بمریہ ۹۵ میں بعفیطر مرثیہ عربی کا انتظار رہے گا، ایک مرثیہ مولوی سراج الحق گورنمنٹ کالج الہ آباد کا آیا ہوا ہے، میں گونگا ہو رہا ہوں،

آپ کے یہ اردو شعر جوٹ کا پتہ دے رہے ہیں،

والسلام

سلیمان، ۱۴ اگست ۱۹۴۳ء

دار المصنفین اعظم گڈھ

مجی المحترم ادام اللہ تعالیٰ فیوضکم وعلومکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ، میں نے آپ کی خدمت میں متواتر تین نیاز نامے لکھے ہیں، اور یہ چوتھا ہے، دوسرا مرثیہ بہت بہتر ہے، اس میں زبان بھی ہے واردات بھی ہیں، اور جذبات بھی ہیں، جزاکم اللہ ونفعنا بکم، مقامات صالحہ کا علم ہوا، اللہ تعالیٰ مزید توفیقات سے بہرہ ور فرمائیں، آپ کی ذات سے بہت کچھ توقعات ہیں اور یوں بھی آپ کو اللہ تعالیٰ نے اہل بنایا ہے۔ پھر حضرت والا کی نسبت سے آپ میرے مخدوم ہیں، میرا ایک عریضہ لفوف ملا ہوگا، اس میں بعض خیالات کا

اظہار ہوگا، جس کا منشا محض خیر خواہی تھا، چونکہ آپ سے محبت اور تعلق ہے، اس لیے اس اظہار پر اپنے کو مجبور پایا۔

ماشاء اللہ آپ میں علماً و عملاً اہلیتیں بجائے خود موجود ہیں، اور اگر آپ اپنے وطن میں قیام کا ارادہ فرمائیں تو بہت کچھ برکات لوگوں کو حاصل ہوں گر اس کے لیے ابھی چندے انتظار کی ضرورت ہے، تاآنکہ مناسب حالات سامنے آجائیں اور آپ ذاتی و خانگی طور پر فارغ البال رہ سکیں، اللہ تعالیٰ وہ دن جلد لائیں۔

آپ اپنا مضمون بر وفات جس کا تذکرہ آپ نے کیا ہے، جلد از جلد بھیجدیں مضمون میں امید ہے کہ تکلف اور آورد نہ ہوگا۔

عزیزی عمر احمد سلمہٗ کا ایک خط دہلی سے ملا جس میں انھوں نے علی گڑھ یونیورسٹی میں ایک دینیات کے ریڈر کی خالی جگہ کا اشتہار اخباروں میں دیکھا ہے، ان کی خواہش ہے کہ وہ جگہ آپ قبول کریں کہ قرب حاصل ہو، اشتہار میں نے بھی بعد کو دیکھا، مگر میرا خیال یہ ہے کہ یہ وہ جگہ ہے جس پر مولوی عبد اللطیف صاحب ہیں، ان کی عمر قانونی ملازمت کے حدود سے خارج تھی، مگر مولانا شیروانی صاحب کے چونکہ وہ ہم درس اور رفیق طالب علم ہیں اس لیے ان کی ہمدردی ان کے ساتھ ہے، باوجود خارج از عمر ملازمت ہونے کے بحیثیت ماہر فن کے ان کو چند سال کے لیے عارضی طور پر رکھا گیا تھا، وہ مدت پوری ہوگئی ہے اور اس کا اشتہار ہو رہا ہے۔ اور اگر دوبارہ شیروانی صاحب پھر وہی کریں جو پہلے کر چکے ہیں تو امید نہیں، ورنہ امکان ہے۔

میں مولانا شیروانی کو بھی لکھتا ہوں اور مولوی عمر احمد صاحب کو لکھتا ہوں کہ وہ قریب ہیں، علی گڑھ سے تحقیق کریں کہ کیا صورت ہے، ابھی اس جگہ پر دوبارہ وہی رہیں گے یا کسی دوسرے کے لیے توقع ہے۔

یہ خط قلت فرصت کے سبب اپنے کاتب سے لکھوالیا ہے امید کہ اس میں مضائقہ نہ سمجھا جائے گا۔ مضمون موعودہ جلد بھیجدیں۔

دعا کا طالب اور نصائح کا محتاج

والسلام

ہیچمدان سلیمان - ۳ رمضان المبارک سنہ ۱۳۶۲ھ

دارالمصنفین اعظم گڈھ
۲۰ ستمبر سنہ ۴۳ء

میرے کرم، زادمجدکم

السلام علیکم۔ اس سے پہلے ایک لفافہ لکھ چکا ہوں اور موت العالم کی اصلاح شدہ کاپی بھی بھیجی ہے، پھر کل وہ معارف بھیجا ہے جس میں آپ کا پہلا مرثیہ ہے۔ افسوس ہے کہ ایک غلطی رہ گئی ہے، مگر وہ ایسی ہے کہ اہل علم سمجھ لیں گے کہ غلطی ہوگئی ہے،

علی گڑھ کے معاملہ کے نسبت رجسٹرار صاحب کا خط آیا، اس کو آپ کی خدمت میں بھیج رہا ہوں۔ اور اس جگہ کا جو اشتہار ہوا ہے وہ اصل اشتہار بھی بھیج رہا ہوں، اب آپ جیسا فیصلہ فرمائیں۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ چونکہ آپ گورنمنٹ سروس میں ہیں اس لیے آپ کی درخواست آپ کے وائس چانسلر کے ذریعہ سے شاید جائے، اس کی تحقیق کرلیجئے۔

آپ کے مضمون کے لیے تقاضا پہلے کرچکا ہوں، اگر ۲۲ ستمبر تک مضمون پہنچ گیا تو اگلے پرچہ میں آسکتا ہے، ورنہ دیر ہوگی،

والسلام

سید سلیمان

میری طبیعت خراب ہے اس وجہ سے خط دوسرے سے املا کرایا ہے۔

اعظم گڑھ

محب کرم دام فضلکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ، میں اپنی بچی کی علالت شدید کے سبب جلد جواب نہ دے سکا بحمد اللہ اب وہ اچھی ہے،

افسوس ہے کہ ریاست کے محکمۂ تعلیم کی طرف سے جواب آگیا کہ تنخواہ میں اضافہ نہیں ہو سکتا، یعنی وہی دو سو، مفتی کی تنخواہ کچھ زیادہ ہے، مگر اس جگہ کے لیے مفتی محمد شفیع صاحب کی تحریک ہو چکی ہے، ان سے بھی خط وکتابت ہے، اگر انھوں نے منظور نہ کیا تو پھر اس جگہ کے لیے آپ کا نام پیش کر سکتا ہوں، ان کا نام پہلے سے پیش تھا،

بہر حال آپ جو سامان یا فیصلہ ٔ انجیل وغیرہ کا کر رہے ہیں، اس کو جاری رکھیے اور تشریف لے جائیے، مگر اپنے کو وعدہ مستحکم وستمر قیام کا دیکھ پابند نہ کریں، کیا عجب کہ وہ جگہ آپ کو پسند نہ آئے،

سلہٹ سے ایک خط میرے لیے آیا تھا، شاید ضمناً تک دیدیتے، مگر میری معذرت پر انھوں نے دوسرے کے لیے تین سو مشاہرہ لکھا ہے، اور الاؤنس گرانی اور مجھ سے کسی مشہور عالم و مدرس کا نام پوچھا ہے، آپ کی کیا رائے ہے؟ ان کا پتہ یہ ہے،

مولوی محمد حسین صاحب پرنسپل گورنمنٹ مدرسہ سلہٹ،

آپ اجازت دیں تو میں لکھوں، لیکن میں بھوپال کو پسند کرتا ہوں، وجوہ صاف ہیں،

والسلام

سید سلیمان

۲۴ ربیع الاول ۱۳۶۴ھ

ادبیات

غزل

از جناب جگناتھ آزاد

کب ہوا ممکن وہ دیوانوں کا دیوانوں کیساتھ
یہ جو ہے برتاؤ فرزانوں کا فرزانوں کے ساتھ

جہل کے طوفاں میں دیوانگی کی لہر پر
میں نے دیکھے چند فرزانے بھی دیوانوں کے ساتھ

میں بتاؤں بھی تو میری بات کو پہنچے گا کون
کیا کیا فصل بہاراں نے گلستانوں کے ساتھ

جادۂ منزل! وہ اب کیا جائے اپنوں کے قریب
زندگی جس نے بسر کر دی ہو بیگانوں کے ساتھ

دامنِ فرزانگی میں نے نہ چھوڑا ہاتھ سے
میرا نازک وقت گذرا اگرچہ دیوانوں کے ساتھ

ساتھ ارمانوں کے وہ بھی ہاتھ سے جاتا رہا
دل نے پیمانِ وفا باندھا تھا ارمانوں کے ساتھ

اب بھی قائم ہے مرا انسانیت پہ اعتقاد
کچھ سہی برتاؤ انسانوں کا انسانوں کے ساتھ

دید کے قابل ہوا کرتا ہے ساحل کا سکوت
جب سفینہ کوئی چل پڑتا ہے طوفانوں کے ساتھ

یہ جو ہیں اشعار میرے داستانیں ہی نہیں
کچھ حقایق بھی ہیں وابستہ ان افسانوں کے ساتھ

بتکدے میں برہمن آزاد کو آنے نہ دے
ربط اس کافر کا ہے گہرا مسلمانوں کے ساتھ

غزل

از جناب تسکین قریشی

عشق میں عشق کا حاصل نہیں دیکھا جاتا
تہِ دریا کبھی ساحل نہیں دیکھا جاتا

حسن کو رہگذرِ عام میں مستانہ خرام
دیکھتا ہوں، مگر اے دل نہیں دیکھا جاتا

منزلیں جوشِ جنوں میں نہیں ڈھونڈی جاتیں
ڈوبنے کے لیے ساحل نہیں دیکھا جاتا

ہم جہاں شورشِ مستی پہ اتر آئے ہیں
پھر وہ خلوت ہو کہ محفل نہیں دیکھا جاتا

بزمِ احباب ہو یا انجمنِ حسن و جمال
اس زمانے میں کہیں دل نہیں دیکھا جاتا

زندگی دشت و چمن میں نہیں پائی جاتی
کوئی دیوانۂ کامل نہیں دیکھا جاتا

ہم نے دیکھے ہیں بہت غم کے مناظر لیکن
حسن کو محوِ غمِ دل نہیں دیکھا جاتا

غیرتِ عشق کی دشوار نگاہی، توبہ!
ان کو بھی اپنے مقابل نہیں دیکھا جاتا

بے طلب بھی کبھی مل جاتی ہے منزل تسکین
ہر کہیں جادۂ منزل نہیں دیکھا جاتا

غزل

از جناب صاحبزادہ سید اعجاز احمد صاحب اجمیری

ستم کرتے کرتے کرم یاد آئے
تمھیں مبتلائے الم یاد آئے

بیاباں نوردی کی پھر یاد آئی
جنونِ محبت کے دم یاد آئے

قفس در قفس زندگانی کے صدقے
چمن در چمن آج ہم یاد آئے

زمانے نے گو مجھکو پابند رکھا
مگر تم تمھاری قسم یاد آئے

وہیں رکھدیا سر نگاہیں بچھادیں
جہاں ان کے نقشِ قدم یاد آئے

یہ اندازِ لطف و کرم رہنے دیجیے
کسی کو نہ پایا تو ہم یاد آئے

یہ عالم ہے اعجازِ بیچارگی کا ۔
دھواں دل سے اٹھا نہ غم یاد آئے

مطبوعات جدیدہ

البیان فی اعجاز القرآن - بہ ترتیب و تصحیح ڈاکٹر عبد العلیم صاحب، شائع کردہ شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

یہ عجالۂ نافعہ مشہور امام تفسیر و حدیث محمد بن محمد الخطابی صاحب معالم السنن کی تصنیف ہے، اعجاز قرآن پر بیشمار ائمۂ تفسیر نے کتابیں اور رسالے لکھے ہیں جن میں خطابی، رمانی، امام رازی اور قاضی ابو بکر باقلانی کی کتابیں بہت مشہور اور قابل اعتماد ہیں، رمانی کا رسالہ آج سے تقریباً ۲۵ برس پہلے ڈاکٹر علیم صاحب نے ایڈٹ کرکے شائع کیا تھا، اس رسالہ پر ڈاکٹر صاحب کو پی، ایچ، ڈی کی ڈگری ملی تھی، اس کے برسوں بعد امام خطابی کے رسالہ زیر تبصرہ کی تہذیب و تحشیہ کی سعادت بھی موصوف کے حصہ میں آئی، جو ایک مفید علمی خدمت ہے، ڈاکٹر صاحب اگر آیندہ قاضی باقلانی کی کتاب تلاش کرکے شائع کریں تو یہ ان کی ایک بڑی خدمت ہوگی، خطابی کا یہ رسالہ گو مختصر ہے لیکن اس میں بعض بڑی کام کی باتیں ہیں، مثلاً نظام معتزلی کی یہ رائے کہ قرآن کے وجوہ اعجاز میں ایک وجہ صرف الہم بھی ہے، محققین نے تسلیم نہیں کی ہے، لیکن پھر بھی بعض مفسرین بغیر کسی تنقید کے اس رائے کو اپنی کتابوں میں نقل کر دیتے ہیں، امام خطابی نے نام لیے بغیر اس رائے کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ قرآن کی تحدی والی آیتوں سے ٹکراتی ہے، اگر اس رائے کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا مفہوم وہی ہے جو عام طور پر سمجھا جاتا ہے ان المراد بہ غیرھا، انھوں نے اس کی بھی بڑے عمدہ اور موثر پیرایہ میں وضاحت کی ہے کہ قرآن محض اپنی لفظی خوبیوں، فصاحت، بلاغت اور تشبیہ و استعارہ ہی

کے اعتبار سے معجزہ نہیں ہے، بلکہ اپنی تعلیم، تذکیر، نقطۂ نظر اور معنوی حسن کی وجہ سے بھی معجزہ ہے، بعض اور بحثیں بھی عمدہ اور محققانہ ہیں، اس کتاب کی اشاعت سے اسلامی علوم کے مطبوعہ ذخیرہ میں ایک اچھا اور قیمتی اضافہ ہوا ہے،

اصل الاصول ۔ تصنیف سید شاہ عبدالقادر مہربان، مرتبہ مولوی یوسف صاحب کوکن عمری ایم اے، شائع کردہ مدراس یونیورسٹی، مدراس،

سید شاہ عبدالقادر کے آبا و اجداد نیشاپور کے رہنے والے تھے، وہاں سے یہ لوگ کشور (اودھ) آئے، ان کا خانوادہ علم و فضل کے اعتبار سے پہلے سے ممتاز تھا، اسی بنا پر ان کے والد سید شاہ شریف الدین خلد آباد کے قاضی مقرر کیے گئے، سید عبدالقادر کی والدہ ایک معروف صوفی سید شاہ نظام الدین کی صاحبزادی تھیں، جو اس زمانہ کے مشہور مرتاض بزرگ شاہ کلیم اللہ دہلی کے مرید خاص تھے، ان کی والدہ بھی ان تمام خصوصیات کی حامل تھیں جو ان کے خاندان کا مخصوص امتیاز تھا، سید شاہ شریف الدین نے قاضی مقرر ہونے کے بعد کشور کے بجائے دکن کو اپنا مسکن قرار دیا اور پھر یہ خانوادہ وہیں کا ہو رہا،

سید شاہ عبدالقادر کا خاندان علم و فضل کے ساتھ بادۂ تصوف کا بھی لذت شناس تھا اس لیے شاہ صاحب کو یہ چیزیں ورثہ میں بھی ملی تھیں، اور خود انھوں نے اپنے ذوق سے بھی اس نشہ کو تیز کر دیا، اور تصوف پر تقریباً نصف درجن کتابیں تصنیف کیں، جن میں غالباً سب سے ضخیم کتاب اصل الاصول ہے، جو اب تک شائع نہیں ہوئی تھی، مولوی یوسف صاحب کوکن قابلِ ستایش ہیں کہ انھوں نے اس علمی و دینی ذخیرہ کو بڑی محنت سے مرتب کرکے شائع کیا،

اس کتاب میں یوں تو دین و تصوف کے بہت سے مسائل پر بحث ہے، لیکن بنیادی اور اہم بحث وحدۃ الوجود کی ہے، مصنف شیخ ابن عربیؒ کے بڑے حامی اور ان کے رمزیات کے واقف کار

اور شارح ہیں اس لیے جوشِ حمایت میں انھوں نے شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی اصطلاح وحدۃ الشہود پر بحث و تنقید کرکے یہ ثابت کرنے کی ہے کہ مجدد صاحب ابتدا میں اسکے قائل تھے، بعد میں انھوں نے اس سے رجوع کر لیا تھا، مجدد صاحب کے مکاتیب جلد ثالث سے مصنف نے اس کا ثبوت دینے کی بھی کوشش کی ہے، مرتب کو اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کرنی چاہیے تھی یا پھر حضرت مجدد صاحب کے وہ تمام مکمل مکاتیب حاشیہ میں نقل کر دیتے ..... تاکہ ناظرین ان کی روشنی میں مصنف کی اس نئی رائے کے بارے میں رائے قائم کر سکتے،

اس طرح کے بعض اور مسائل کو چھوڑ کر کتاب کے دوسرے مباحث اہل علم اور خواص کے مطالعہ کے لائق ہیں، خاص طور پر قرآن عظیم میزان جملہ موازین و معیار ہمہ براہین، تمسک بالکتاب و السنۃ اور لکل آیۃ منہا ظہر و بطن، کی بحث بڑی قیمتی ہے، کتاب کی زبان فارسی ہے لیکن کہیں کہیں مصنف نے عربی سے بھی کام لیا ہے، اس کتاب کو شائع کرکے مدراس یونیورسٹی نے اپنی علم دوستی ہی کا نہیں بلکہ مذہب نوازی کا بھی ثبوت دیا ہے،

صدائے بازگشت ۔ از ڈاکٹر زین العابدین صاحب بیکس بھیاروی، کتابت و طباعت متوسط، ۱۹۲ صفحے، پتہ اشاعت منزل، بل روڈ، لاہور،

صدائے بازگشت لکھنؤ کے ایک معروف ہومیوپیتھک ڈاکٹر زین العابدین صاحب قدوائی بیکس بھیاروی کا مجموعۂ کلام ہے، ڈاکٹر صاحب بچپن ہی سے شعر و سخن کا ذوق رکھتے تھے، لکھنؤ آنے کے بعد اس میں اور ترقی ہو گئی، لیکن لکھنؤ کے مخصوص احباب اور اہل علم کے حلقہ سے باہر بحیثیت شاعر ان کا تعارف غالباً پہلی بار اس مجموعہ کے ذریعہ ہوا ہے۔ اس مجموعہ میں ۱۵۶ غزلیں اور کچھ نظمیں حمد، نعت اور مدح خلفائے راشدین وغیرہ پر ہیں، جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف کو بیشتر اصناف شاعری پر قدرت حاصل ہے، لیکن ان کو طبعی مناسبت غزل

سے معلوم ہوتی ہے، اور اسی میں انھوں نے زیادہ طبع آزمائی کی ہے،

بیکس صاحب اودھ کے رہنے والے ہیں، اور ایک مدت سے لکھنؤ میں مقیم ہیں، اس لیے ان کے کلام میں وہاں کی تہذیبی شائستگی ضرور ملتی ہے مگر لکھنوی شاعری کے دوسرے "محاسن" تصنع، رعایت لفظی، سطحی تخیل اور سوقیت سے بالکل پاک ہے، اور عام طور سے خیالات کی بلندی و پاکیزگی اور زبان و بیان کے حسن و دلکشی سے آراستہ ہے لیکن کہیں کہیں لفظی اور معنوی خامیاں بھی ہیں، مگر اس سے کلام کی مجموعی خوبی پر اثر نہیں پڑتا۔

ان کے کلام کی خوبی کی ایک سند یہ بھی ہے کہ اس مجموعہ میں ڈاکٹر حفیظ سید صاحب، اقبال سہیل مرحوم اور شیخ فضل الرحمٰن کے مقدمے اور تبصرے وغیرہ بھی ہیں، جو بجائے خود نہایت مفید ہیں اور ان سے نفس شاعری اور خود ڈاکٹر صاحب کے کلام کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے، مصنف کے قلم سے ایک مختصر افتتاحیہ بھی ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ محض شاعر ہی نہیں بلکہ اچھے نثر نگار بھی ہیں، مجموعی حیثیت سے صدائے بازگشت اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

سوشلزم - از جناب وحید الدین خاں صاحب، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۶۰، قیمت ۷۰ نئے پیسے، پتہ، مکتبہ جماعت اسلامی، رام پور، یو پی،

اس رسالہ میں سوشلزم کو ایک غیر اسلامی نظریہ ثابت کیا گیا ہے اور اس خیال کی پوری تردید کی گئی ہے کہ اسلام محض ایک مذہبی اور سوشلزم صرف معاشی نظریہ ہے، لائق مصنف نے بڑی خوبی سے مارکسی اور دوسرے مستند اشتراکی مفکرین کے اقوال کی روشنی میں سوشلزم کے فلسفہ پر بحث کر کے اور اس کی مثالیں دیکر بتایا ہے کہ یہ نظریہ اسلام کے مزاج اور طبیعت کے بالکل خلاف ہے، اور آخر میں اجتماعی ملکیت کے اشتراکی تصور کو ناقابل تردید دلائل سے غیر اسلامی ثابت کیا ہے، یہ رسالہ گو مختصر ہے لیکن پر مغز اور بعبارت کہتر بقیمت بہتر کا مصداق ہے، اشتراکی طلسم کے فریب خوردوں کے لیے اس کا مطالعہ بیحد مفید ہوگا،

"م، ج"

مجلسِ ادارت

(۱) جناب مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی

(۲) جناب ڈاکٹر عبد الستار صاحب صدیقی

(۳) شاہ معین الدین احمد ندوی

(۴) سید صباح الدین عبد الرحمٰن ایم اے

تبع تابعین جلد اوّل

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابۂ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملتِ اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور اُن کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے۔ دار المصنفین ایک جلد میں تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے، اب اُس نے اُن کے بعد کے مقدس بزرگوں اور ائمۂ دین کا مرقع تیار کرایا ہے، جس میں امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، عبد اللہ بن مبارک علی بن مدینی یحییٰ بن معین، امام شعبہ، امام سفیان ثوری وغیرہ کے سوانح، اور اُن کے علمی مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں اس دور کے محاسن و مثالب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

مرتبہ

مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی مؤلف اہل کتاب صحابہ و تابعین

دائرۃ المعارف

یعنی

معارف اعظم گڈھ

کی

۸۴ویں جلد

لائی ۱۹۵۹ء تا دسمبر ۱۹۵۹ء

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

مطبع معارف پریس اعظم گڈھ